DANIEL ROPS

DE LA ACADEMIA FRANCESA

# HISTORIA DE LA IGLESIA DE CRISTO

## XIII

## UN COMBATE POR DIOS

(Segunda parte)

Esta edición está reservada a
LOS AMIGOS DE LA HISTORIA

HISTORIA DE LA IGLESIA Vol. XIII
Nihil Obstat: D. Vicente Serrano    Madrid 24-8-71
Imprímase: Ricardo, Obispo Auxiliar y Vicario General
Arzobispado de Madrid-Alcalá



Edición especial para
CIRCULO DE AMIGOS DE LA HISTORIA
Sánchez Díaz, 25    Madrid-27

# VIII. DE LA ACCION SOCIAL A LA ACCION CATOLICA

## El catolicismo social después de la guerra

El catolicismo social, cuyo crecimiento antes de la guerra mundial[1] ya hemos visto, abordó en las condiciones más favorables la nueva situación determinada por la paz. En las trincheras de Verdún y del Chemin des Dames las clases sociales se habían encontrado a veces fraternalmente unidas. Los burgueses habían descubierto los problemas y las inquietudes del proletariado y llegado a la conclusión de que eran necesarias profundas reformas. Por otra parte, la clase obrera había experimentado una subida a causa de los altos salarios de la guerra, y sus exigencias habían aumentado; inmediatamente se pudo observar ese fenómeno en la multiplicación de las huelgas. El triunfo del bolchevismo en Rusia, la fundación, en 1919, de la Tercera Internacional,[2] el nacimiento en todas partes de los partidos marxistas, tenían valor de otras tantas advertencias. Pero no bastaba temblar ante los carteles que mostraban, aterrador, al «hombre del cuchillo entre los dientes». Había que oponer al comunismo algo diferente del capitalismo liberal. Tanto más que, a partir de 1929, quebrantado por la crisis, ese régimen pareció muy amenazado a muchos espíritus perspicaces.

Todas estas razones explican el que, durante los veinte años que transcurren entre las dos guerras, el movimiento católico social se halle en pleno auge. Ya no se trata, para él, de un período de invención, de rebrote, sino más bien de expansión y de organización. Las iniciativas son menos numerosas, menos originales. Pero las realizaciones resultan más sólidas. Apenas hay ya personalidades excepcionales, salvo Dom Sturzo, en Italia, cuya acción, por otra parte, será sobre todo política; Albert de Mun, La Tour du Pin, Harmel, Toniolo, Verhaegen han muerto ya; sólo Marius Gonin sigue vivo. En cambio son numerosos los hombres capaces de hacer progresar al catolicismo social en el doble plano del pensamiento y de la práctica; basta leer los informes a las Semanas sociales para darse cuenta de ello. El movimiento necesita menos de jefes prestigiosos que de cuadros sólidos: y éstos los tiene.

1. Cap. IV. vol. XII.
2. Separada de la Segunda, que había sido fundada en 1884.

Su influencia aparece en innumerables terrenos. En 1919, en el instante en que se redacta el Tratado de Versalles, su «parte XIII», dedicada a establecer los fundamentos de una paz social verdadera, parece completamente extraída de un manifiesto católico social. No debe «considerarse el trabajo como una mercancía»; hay que reconocer «el derecho de asociación para los asalariados, igual que para los dadores de empleo»; el obrero «tiene derecho al salario vital»; todo eso se debe a León XIII. La semana de cuarenta y ocho horas, el descanso semanal obligatorio, la supresión del trabajo de los niños, la creación de una inspección del trabajo,[1] otras tantas ideas que los católicos sociales han hecho familiares, y cuyo origen puede hallarse en el documento leoniano.

Esta presencia del catolicismo social se manifiesta de otro modo, igualmente oficial, por el papel que representan algunos católicos en las organizaciones internacionales que con fines sociales nacen entonces. En la *Oficina Internacional del Trabajo*, instalada en Ginebra cerca de la Sociedad de Naciones, los sindicalistas cristianos franceses Zirnheld y Gaston Teyssier, el senador holandés Serrarens, el ministro belga Pauwels, trabajan al lado del socialista Albert Thomas, primer director de la Oficina, el cual, cuando aparezca la encíclica *Quadragesimo anno*, declarará en un mensaje oficial al Papa: «La organización internacional del Trabajo, cuando inició esta inmensa tarea con un ardor lleno de seguridad, era consciente de no ser producto de una generación espontánea, sino el término de antiguas iniciativas. La semilla había sido arrojada en un terreno fecundo, cuidadosamente preparado desde hace años por obreros tenaces, entre otros, los que se inspiran en la

1. Creada en Francia en 1892 (un año después de la *Rerum Novarum*), vio ampliarse su campo de acción después de 1918.

encíclica *Rerum Novarum*».[1] En 1926 un sacerdote es admitido como funcionario del B.I.T. y, en la gran sala de las sesiones plenarias, el fresco que exalta la dignidad del trabajo representa a Jesús obrero; es obra de un artista católico, Maurice Denis.

Hay que ir aún más lejos y comprobar la creciente influencia del catolicismo social en los partidos y hasta en los regímenes. Por diversos caminos, y a veces incluso contradictorios, el catolicismo social desemboca en la política. Al frente de la pequeña Austria, como de la República alemana de Weimar, unos hombres se inspiran en él: de una parte, Monseñor Seipel, Schuschnigg, Dollfuss; de la otra, Brüning o el abate Brauns, que ocupa el ministerio del Trabajo. Pero también en Portugal, Oliveira Salazar se inspira oficialmente en la enseñanza social de León XIII y cita a La Tour du Pin. En Francia hay católicos sociales fuera del pequeño Partido demócrata popular, como en Italia, fuera del Partido popular de Dom Sturzo; los disidentes de este último forman el Partido cristiano del Trabajo. En Bélgica, el Poderoso partido católico es tan social que sus adversarios le acusan de no ser más que un socialismo mal disfrazado. Este compromiso político, aceptado por Roma, en razón de la creciente amenaza de las dictaduras,[2] no carece de peligro: al confundir con demasiada frecuencia el catolicismo social y la democracia cristiana traerá el eclipse del primero, cuando Mussolini y después Hitler hayan arreglado sus cuentas con la segunda. Al menos los hechos mostrarán la fuerza de irradiación del catolicismo social y comportará aspectos positivos.

Efectivamente, su influencia se señala por doquier, como ayer mismo y más aún, en las realizaciones legislativas. En Francia se encuentra a los católicos sociales en el origen de las leyes que establecen la jornada de ocho horas, en los despidos pagados y en las primeras medidas de seguridad social. En 1920, un colaborador de la revista cegetista *L'Atélier* escribe: «Casi me avergüenzo al tener que confesar que la Confederación de trabajadores cristianos influye más que la C.G.T. en el debate entablado en torno a las ocho horas.» La ley que, en 1932, instituye los Subsidios familiares, no hace más que convertir en oficial la realización de dos patronos sociales: Romanet, en Grenoble, y Deschamps, en Rouen, que, ya en 1917, habían puesto en práctica lo que Leroy-Beaulieu llamara una «tontería socialista». En 1936, cuando, para salir de la crisis de las huelgas, patronos y sindicalistas se reúnen en el Hotel Martignon a fin de hallar un terreno de acuerdo, es el catolicismo social quien les proporciona la solución: convenciones colectivas y comisiones paritarias. En Alemania, bajo el canciller Brüning y por instigación del abate Brauns, son votadas seis leyes sociales. En Italia es Dom Sturzo quien hace votar la ley sobre el reparto de los *latifundia* de Sicilia y presenta el proyecto de otra ley que establece en la agricultura el contrato tipo obligatorio con garantía de estabilidad, lo que le valió el sobrenombre de «bolchevique blanco».

La influencia del catolicismo social se observa también en el plano intelectual. La prensa dedica en adelante espacio a sus actividades: las primeras Semanas sociales no habían logrado más que el honor de breves y desdeñosas informaciones; en cambio, las del período entre ambas guerras son ampliamente comentadas. En todos los países se multiplican los diarios y revistas favorables al movimiento: en Francia eso va desde la *Chronique sociale* y los *Dossiers de l'Action populaire* a órganos como *La Croix*, de los asuncionistas; la *Vie catholique, Études*, de los jesuitas; la *Vie intellectuelle* y *Sept*, de los dominicos. En la encrucijada de las ideas católicas sociales se encuentran grandes nombres de las letras: Blondel, Maritain, Gilson, Chevalier, lo mismo que Chesterton o Papini. Puédese incluso observar que el personalismo

1. Citado por Monseñor Bertoli, Nuncio apostólico en París, en su artículo sobre la *Saint-Siège et les relations internationales*, «Revue des Deux Mondes», 15 de mayo de 1961. Ver también Yves de la Brière, *L'Organisation internationale du monde contemporain et la Papauté* (París, 1924) y Albert Le Roy, *Catholicisme social et organisation internationale du travail* (París, 1937).

2. El cap. siguiente mostrará a Pío XI contra las dictaduras.

que reivindican a partir de los años 1930 los movimientos de jóvenes el *Orden Nuevo* y *Espíritu*, deben mucho más de lo que creen a la doctrina social de la Iglesia.

En fin, y tal vez sobre todo, este breve cuadro de la actividad del catolicismo social entre las dos guerras debería dar una idea, si no completa, tal vez al menos exacta de las realizaciones prácticas que por entonces ven la luz del día; pero, más aún que en el período precedente, su multiplicidad desanima cualquier veleidad de enumeración. En el inteligente librillo de Henri Rollet, dedicado a este tema, *Sur le chantier social* (referente sólo a Francia), la simple lectura del índice de materias da una estremecedora impresión de multiplicidad. Trátese de obras nuevas destinadas a luchar contra la miseria, o de instituciones de enseñanza popular, o de grupos de servicio social, o de empresas de crédito, no hay sector en el que no se encuentre a católicos, hombres y mujeres, entregados a la tarea con generosidad sin límites. Figuras como la de Marie-Jeanne Barsot, directora de la residencia social de Levallois, o la del abate Hardeman, fundador de los Misioneros del Trabajo, para no citar más que a dos, confinan en la santidad. Cuando, reanudando la vieja idea «surquista» de las Universidades populares, Robert Garric crea, en 1919, sus *Equipos sociales*, en los que los estudiantes acuden a ayudar a los jóvenes obreros a desarrollar su cultura; cuando, después, se constituyen equipos especializados de muchachas, de trabajadores coloniales, de enfermos, de ancianos de los sanatorios, lo que anima tanto a él como a sus compañeros Louis Charvet y Edmond Michelet, es siempre el ideal del catolicismo social.

Y cuando, en 1934, el Cardenal Verdier, Arzobispo de París, lanza su famosa campaña para la construcción de nuevas iglesias en los arrabales de la capital, a su intención puramente apostólica se une, expresamente, otra de orden social: los católicos, al edificar casas de Dios, ayudarán a dar trabajo a los 500 000 obreros parados a quienes amenaza la miseria. Y cuanto se dice de los católicos de Francia, podría repetirse casi invariablemente de los otros países: Bélgica, donde la Universidad de Lovaina se convierte cada vez más en el gran centro de la Acción Católica social; Italia, donde Dom Orione, de corazón de apóstol,[1] hace algo más que enviar a sus hijos a llevar la caridad de Cristo entre los abandonados y trabaja en la constitución de cuadros proletarios; o donde, nacida del Cardenal Ferrari, la Compañía de San Pablo organiza a los seglares para una acción de caridad, de perspectivas amplias y sólidas, uno de cuyos miembros, Memi Vian, morirá como verdadero santo en el cinturón rojo de París.

En cuanto a los Estados Unidos, la evolución de las tendencias sociales de los católicos es muy curiosa. El programa elaborado durante la guerra mundial por el Comité católico nacional es defendido y extendido, una vez vuelta la paz, por la *National Catholic Welfare Conference*, pero, en la prosperidad de que América hace gala y en medio de sus delicias, ese recuerdo de las verdades parece absurdo y los católicos se sitúan en la tranquilidad de un integral liberalismo. Sólo un pequeño grupo anuncia que, un día u otro, esas reformas serán indispensables: el del *Catholic Worker*, fundado por una mujer extraordinaria, de temperamento de fuego, venida de la anarquía a la fe católica, sin renunciar a sus santas indignaciones contra las iniquidades, *Dorothy Day*. Ayudada por el francés Pierre Maurin, realiza en todos los Estados Unidos una campaña de conferencias sociales a la que hacen eficaz sus dones de palabra, muy pintorescos, y el ejemplo de su vida franciscana. Gracias a ella, los tranquilos americanos descubren que también entre ellos existe la miseria. La influencia del *Catholic Worker* disminuye por el hecho de que propugna como panacea la vuelta a la tierra; pero entre sus amigos nace el sindicalismo católico. Y cuando estalla la crisis de 1929, cuando 12 millones de desocupados reclaman el derecho a vivir, las críticas del pequeño grupo avanzado de Dorothy Day parecen bien justificadas. El *New Deal*, de Roosevelt, está, en muchos puntos, cerca del programa social de los católicos.

1. Ver, más adelante, p. 217.

Cuando los católicos burgueses critican las valientes iniciativas del presidente, el ex abate Ryan, que se ha convertido en Monseñor Ryan, y su amigo Monseñor Haas, les repiten con fuerza: «¡Lo que rehusáis son las ideas de los Papas!»

## Desarrollo de la ciencia social cristiana

Dos hechos deben ser puestos en evidencia en esta historia compleja; la ciencia social cristiana se desarrolla y asegura mejor sus bases. Se hace un serio esfuerzo para desarrollar los organismos católicos obreros. Ni el uno ni el otro de estos hechos constituyen innovaciones y proceden de lo que se había comenzado antes de la guerra mundial; pero, no sólo se mantienen las promesas, sino que, en ambos casos, se toman nuevas orientaciones.

«Curso de doctrina y de práctica sociales», las *Semanas sociales* a las que hemos visto nacer en Francia a comienzos de siglo y que fueron interrumpidas por la guerra, resurgen en 1919. En adelante se suceden hasta 1939, regularmente cada año, desplazándose de una ciudad a otra, según la tradición; alcanzan un gran éxito: el número de asistentes supera los dos mil. Su alma es *Eugène Duthoit* (1869-1944), profesor en la Facultad libre de Derecho, de Lille, fundador del Instituto de las Ciencias sociales y políticas anejo a aquella Facultad, gran burgués cuyo noble aspecto, su alta estatura y la natural gravedad de su modo de hablar hacen impresión, pero que es también un maestro muy amado de sus discípulos, a los que recibe en su mesa; un amigo al que acuden a consultar todos los jefes del catolicismo social, sin hablar del terciario de San Francisco y del devotísimo cofrade de San Vicente de Paúl que hay en él. Reanudando la costumbre de Henri Lorin, pronuncia la lección inaugural de cada Semana, levantando un pórtico intelectual en el umbral de cada una y ejerciendo por ello una verdadera magistratura sobre el pensamiento social católico. Algunas de sus lecciones serán de gran importancia: la primera, celebrada en Metz, en 1919, que recuerda todos los principios; la de París, en 1928, que fija admirablemente las relaciones entre la acción social y la caridad; la de Clermont-Ferrand, en 1937, sobre «la personalidad humana en peligro», vigorosa requisitoria contra los totalitarismos.

Además, las Semanas constituidas antes de 1914 prosiguen por doquier, al menos donde pueden hacerlo. En Italia alcanzan más amplitud y abordan grandes problemas; la de Roma, en 1922, estudia el problema del Estado en el mismo momento en que ese Estado va a ser puesto en tela de juicio por la revolución fascista, y tiene el valor de un acontecimiento político; después, una vez triunfante, Mussolini pondrá fin a las Semanas sociales. En España, a pesar de las dificultades de la situación, las Semanas se desenvuelven con la protección de Severino Aznar. En Bélgica continúa la doble serie, la de las Semanas walonas y la de las flamencas. En otros países van naciendo entonces: así los *Social Courses* del Padre O'Hea en Inglaterra, cuya primera serie se desenvuelve en 1920, quedan establecidos en relación íntima con la organización sindical y el movimiento obrero, con la intención de formar a los dirigentes de uno y otro. El Canadá, al llamamiento del Padre Archambault, sigue más bien el ejemplo francés, aquel mismo año, con la Semana de Montreal. La expansión es continua: Chile, en 1924, con el Padre Hurtado; Checoslovaquia, en 1932; Yugoslavia, en 1933, cuya Semana se celebra en Zagreb; ese mismo año, un grupo de católicos franceses, dirigido por Pasquier-Gronde, organiza una Semana en Argel, especialmente dedicada a los problemas del Mogreb; y dos años más tarde, en 1935, son los católicos de Rhodesia los que consagran una a los problemas de Africa del Sur. En América latina, si quedan suspendidas las de México, prosiguen las del Uruguay, y, en 1937, la Argentina reúne una en Buenos Aires con un éxito considerable. En el momento en que estalla la segunda guerra mundial, hay Semanas sociales en veintiún países, cuatro de ellas en América; y Portugal y Líbano acaban de

anunciar que también celebrarán sus Semanas sociales que, de hecho, se reunirán en 1940.

Tanto como la expansión de la fórmula en sí misma, es interesante observar la evolución que se produce en cuanto a los temas tratados. Se recordará que, hasta 1913, no había unidad temática para cada Semana; muchas materias eran abordadas por los oradores un poco a la aventura, según las preocupaciones de cada uno. Después de 1918, todas las Semanas, en cualquier país que se celebren, concentran su atención sobre un solo gran tema, al que refiere todas las lecciones un plan cuidadosamente preparado. De ello resulta una innegable profundidad y una evolución. La primera fase de las Semanas había estado dedicada a un esclarecimiento de los principios de la doctrina social cristiana, a una especie de educación básica. En la segunda se busca más, sin dejar de recordar, naturalmente, los principios y tratando de encarnarlos en las instituciones: eso explica que entre los oradores abunden los juristas. Se estudia, por ejemplo, el papel del Estado en la vida económica y social, las nuevas condiciones de la vida industrial, el modo de plantearse el problema social en las colonias; en Angers, en 1935, se puntualizó la idea corporativa y lo que los católicos sociales retienen de ella. Tales son, más o menos, los mismos temas que son tratados en todos los países. Así, pues, se asiste a una elaboración continua de la doctrina social de la Iglesia en sus aplicaciones a las realidades concretas; las conclusiones oficiales publicadas después de cada Semana, constituyen documentos básicos, cuya huella será posible encontrar en las enseñanzas pontificias. Esa evolución de las Semanas es importante; señala un progreso cierto. Ya no se contenta nadie con considerar los puntos en que la doctrina social se une a la moral de justicia y de caridad; se quiere analizar seriamente los elementos de todos los problemas sociales. Intención que, por lo demás, no se manifiesta solamente en las lecciones de las Semanas. Volviendo a la idea de la Unión de Friburgo, los principales responsables del movimiento constituyen en 1920 una *Unión internacional de Estudios sociales* que tiene su sede en Malinas. Los trabajos del Padre Desbuquois, del Padre Cavallera y del Padre Y. de la Brière, jesuitas; del Padre Rutten y después del Padre Lebret, dominicos, van en el mismo sentido. Dom Sturzo, por breve que sea el tiempo que le deja la acción política, aprovecha todas las ocasiones para demostrar que la doctrina social de la Iglesia debe aplicarse en todos los casos concretos, por ejemplo en los asuntos municipales a los cuales él mismo concede extremo interés.

Entonces comienzan a establecerse relaciones entre la doctrina social y la sociología. Antes estas relaciones eran poco menos que inexistentes. Apenas por mediación de Henri Lorin, del Padre Schwalm y de Paul Bureau, se habían establecido algunas relaciones con los discípulos de la *Ciencia social* del abate Tourville,[1] del que por otra parte desconfiaban los católicos sociales a causa de sus ideas «contrarrevolucionarias» y del antiestatismo enfermizo y un poco simplista de la escuela. Pero, por otra parte, el desarrollo adquirido por las tesis sociológicas de Emile Durkheim, resueltamente arreligiosas, habían aumentado la desconfianza de los católicos con respecto a esa ciencia, cuyos métodos sin embargo podían hacerles un gran servicio. Entre las dos guerras los católicos sociales descubren su importancia. Un pensador brasileño, Tristán de Athayde, en sus *Fragmentos de Sociología cristiana,* les hace notar que no basta tener una «filosofía social», sino que hay que poseer además un conocimiento empírico y un arte social. ¿Se rinden los católicos ante este argumento? ¿Van a entregarse a la indispensable búsqueda positiva? ¿Todos? Esto sería decir mucho, al menos, uno de los maestros de esta investigación trabaja intensamente; es Gabriel Le Bras, que les mostrará que la sociología cristiana se encuentra en la base de todo trabajo social constructivo igual que de todo apostolado. Pero puede temerse que los *Secretariados sociales,* nacidos antes que las Semanas sociales y que en 1922 sólo para Francia alcanzaban ya la cifra de treinta y dos, no alcanza-

1. Sobre el abate Tourville, ver nota 1, página 130.

ban el mismo éxito que las Semanas,[1] y que incluso donde existían, los católicos no les concedían los mismos medios de convertirse en un gran instrumento a la vez de documentación y realización tal como podrían ser, en lugar de limitarse a proseguir su trabajo útil, pero oscuro.

## Afirmación del sindicalismo cristiano

A principios del año 1919 la Federación de Sindicatos femeninos, que agrupaba a la inmensa mayoría de los organismos de trabajadoras de Francia, propuso al poderoso sindicato parisiense de los empleados de comercio de la industria el tomar la iniciativa de una reunión nacional de todas las fuerzas sindicales católicas del país. La idea pareció oportuna a los dirigentes del S.F.C.I., Zirnheld y Gaston Teyssier, que la pusieron por obra. La primavera y el verano se pasaron en numerosos contactos, en discusiones preparatorias. El 1 de noviembre, los representantes de 350 sindicatos se reunían en París y entre ellos estaban los de los sindicatos independientes de Alsacia-Lorena, animados por Ernest Thiele, al que la C.G.T. hubiera deseado unirse. Tras dos días solamente de debates quedó constituido un organismo nacional que tomó el nombre de *Confederación francesa de trabajadores cristianos*, C.F.T.C.; Zirnheld y Teyssier fueron nombrados, respectivamente, presidente y secretario. La denominación de *cristianos*, escogida con preferencia a la de *católicos*, tenía su intención, ya que era considerada menos confesional que la segunda. Pero el primer artículo de los estatutos proclamaba: «La Confederación trata de inspirar su acción en la doctrina social definida por la encíclica *Rerum Novarum*. Estima que la paz social necesaria a la prosperidad de la patria, y la organización profesional, asiento indispensable de esta paz, no pueden realizarse más que por la aplicación de los principios de justicia y de caridad cristianas.»

Nacía así una fuerza poderosa, sin precedente en la historia social de los católicos de Francia. Ya al año siguiente, 578 sindicatos se habían adherido a ella en representación de 156 000 miembros. Los empleados constituían más de la cuarta parte, 43 000; les seguían los ferroviarios con 36 000; podía subrayarse que había 10 000 mineros y 8 000 metalúrgicos. La estructura del movimiento descansaba sobre los sindicatos locales, que profesionalmente se agrupaban en federaciones y geográficamente en uniones federales. El Congreso elegía la Oficina confederal, cerca de la cual tenía su sede cada trimestre un comité nacional formado por delegados de las Federaciones y de las Uniones.

El éxito fue considerable. En 1920, en las elecciones de los elementos de jurados mixtos, la C.F.T.C. se llevaba cuarenta puestos; poco después ingresaba en el Consejo superior del trabajo y en el de los ferrocarriles. Su reclutamiento era de cerca de 15 000 nuevos miembros por año, lo que no gustaba ni a los sindicalistas de la C.G.T., disgustados por esta competencia, ni a los patronos, descontentos y después furiosos al ver que los obreros católicos reivindicaban sus derechos con el mismo vigor y a veces con los mismos medios que los de la C.G.T. La crisis estalló primero con los patronos.

En 1920 la joven C.F.T.C. intervenía en la huelga de los Bancos. Fueron enviadas a Roma cartas de protesta, pero Benedicto XV y después Pío XI rehusaron tenerlas en cuenta, y en varias ocasiones aprobaron la acción sindical de los franceses. El *asunto de Halluin* tendría diversa resonancia: de hecho hizo ver la fundamental divergencia que había entre las dos corrientes que existían de siempre en el catolicismo social, la del paternalismo más o menos corporativista y la del movimiento obrero. En 1920 se había constituido de nuevo la *Asociación católica de los Patronos del Norte*, nacida en 1884, y que se proponía claramente como objetivo el cumplimiento de la doctrina social de la Iglesia, especialmente en lo referente a la situación del obrero, la existencia de los sindica-

1. Salvo en Estados Unidos, donde tienen considerable influencia organismos análogos.

los obreros cristianos y la colaboración con éstos para el establecimiento de condiciones justas de trabajo. Y de hecho la Asociación practicó una política social innegablemente generosa, construcción de alojamientos, cocinas, restaurantes populares e incluso de cajas de seguros familiares, política a la que sólo podría hacerse un reproche, el de ser realizada sin que los obreros tuvieran nada que decir. La fundación de un organismo patronal más especialmente concebido para la defensa de los intereses de los industriales, el Consorcio de la industria textil de Roubaix-Tourcoing, contribuyó a hacer tensa la situación; su presidente Mathon y su director Désiré Ley experimentaban mucha desconfianza con respecto a los sindicalistas cristianos, a los que sumariamente asimilaban a los demócratas populares. Les reprochaban el unirse, llegado el caso, con los cegetistas para una acción reivindicadora, especialmente para reclamar la obligación legal de los subsidios familiares y de los despidos pagados. En 1924 llevaron sus quejas a Roma contra la C.F.T.C., acusada de haber sido ganada para el marxismo.

En tanto que Pío XI hacía realizar una encuesta extremadamente minuciosa, que duraría cinco años, estallaron las huelgas en las industrias textiles. Halluin, donde el militante Arthus Houlée ejercía sobre sus camaradas una considerable autoridad, se convirtió, en el lenguaje patronal, en la «ciudadela roja». Pero la C.F.T.C., que no aprobaba los métodos de violencia a los que llevaba la C.G.T., se negó a formar un frente único con ella. Para calmar el conflicto proponía recurrir a arbitraje del prefecto, a lo que patronos y cegetistas se oponían cada uno por su parte. Como la huelga se prolongaba, los sindicalistas católicos abrieron una suscripción para dar con qué vivir a los obreros y sus familiares.

Entonces se produjo una intervención que tendría grandes repercusiones; la del Obispo de Lille, Monseñor Aquiles Lienart. Suscribió la caja de la huelga, precisando así el sentido de su gesto: «A favor de los que han manifestado su espíritu cristiano pidiendo un arbitraje y para acudir en ayuda de sus desgracias.» Esto provocó una explosión de furor. «El Obispo rojo» fue insultado por la prensa de derechas, denunciado a Roma, acusado también de ir a parar al marxismo. Pío XI contestó a este desenfreno con un gesto espectacular, confiriendo el capelo cardenalicio al valeroso Obispo. Mientras que, muy tranquilo, Monseñor Lienart conservaba el contacto con los elementos más moderados del patronato, y después de siete meses de huelga ininterrumpida, llegaba a restablecer relaciones entre ellos y los obreros, el Papa le dirigía una carta que ponía término a la encuesta abierta hacía cinco años. Afirmaba en ella el derecho, lo mismo para los obreros que para los patronos, a constituir sindicatos, aconsejaba la creación de comisiones mixtas para prevenir los conflictos e incluso admitía que allí donde no pudieran ser constituidos sindicatos estrictamente cristianos, participaran los católicos en la acción sindical en otros grupos. La C.F.T.C. recibió un enorme impulso. Cuando la crisis mundial planteó nuevos problemas, propuso en 1936 un plan de reforma de la economía, fundado en la renovación de la empresa y la creación de un Consejo Nacional económico habilitado para controlar el crédito, plan cuyos dos principales redactores eran dos grandes católicos sociales, *Alfred Michelin* y *Louis Blain*, y cuya influencia debía hacerse sentir hasta después de la segunda guerra mundial. El desarrollo del sindicalismo cristiano en Francia llegó a ser tal, que la C.G.T. comenzó a preocuparse y, aprovechando la formación del Frente Popular, trató de quebrantarlo. No sólo consiguió apartar a la C.F.T.C. de la negociación de los «acuerdos Matignon» que pusieron término a la agitación social y que, sin embargo, se inspiraban (como ya hemos visto) de manera tan clara en los principios católicos sociales, sino que se dispuso una verdadera prueba de fuerza en diversos puntos del país, entre cristianos y cegetistas, que llegaron a verdaderas novatadas, a las vías de hecho, a la prohibición de llegar a los pozos de las minas. Realmente, esas violencias no tuvieron resultado alguno, sirvieron incluso al sindicalismo cristiano, cuya capacidad de lucha había causado impresión.

En vísperas del año 1939, la C.F.T.C. contaba con 500 000 adheridos, distribuidos en 2 384 sindicatos; poseía incluso filiales en Africa del Norte, en Madagascar y hasta en Nueva Caledonia. Había puesto en pie más de 900 cursos profesionales, cientos de cajas de paro obrero, mutuas, secretariados populares. Puede estimarse que la cuarta parte de los obreros y empleados de Francia dependían de ella.

Los mismos campesinos, cuyas organizaciones sindicales más importantes seguían conservando el carácter corporativista a que ya nos hemos referido,[1] comenzaban a seguir un poco el movimiento hacia un sindicalismo cristiano puramente obrero. En Bretaña, donde las lecciones del abate Trochu no habían caído en el vacío, el abate Mancel constituía la «Liga campesina» cuyos sindicatos estaban abiertos sólo a los cultivadores campesinos, a pesar de la desconfianza oficialmente expresada por el Episcopado con respecto a ese «movimiento de división y de antagonismo de clases». En la Mayenne, el sindicato agrícola de Château-Gontier iniciaba una campaña para la revisión de los contratos de arriendo; reclamaba después que en las Cámaras de agricultores, establecidas por la ley de 1924, los campesinos tuvieran el mismo número de puestos que los propietarios. En 1932 Isidore Pasquier fundaba la «Federación francesa de trabajadores de la tierra» que, por lo demás, no llevaría hasta 1939 más que una existencia oscura y precaria. Pero al menos era una indicación para el porvenir.

Esta historia del crecimiento del sindicalismo cristiano en Francia y de su lucha simultánea en dos frentes, contra los patronos y contra la C.G.T., es reveladora de la actitud de la Iglesia. No puede decirse que ésta tomara partido contra el patronato, pero sí es verdad que mostró por las clases trabajadoras una atención y una simpatía señaladas. Igualmente, el movimiento sindical cristiano tomó, en todos los países en que eso era posible, y durante el tiempo que pudo, una expansión análoga a la que hemos visto en Francia. En Bélgica, la antigua *Liga democrática,* convertida en 1919 en *Liga Nacional de trabajadores cristianos,* tuvo como ala progresiva la Confederación de Sindicatos cristianos, animados por el P. Rutten, que, en 1939, contaba con 450 000 miembros. En 1921 había diez sindicatos socialistas por cada sindicato cristiano; en 1929, la relación era de dos a uno. En Holanda, el *Movimiento obrero católico,* a la vez religioso y social, y los herederos de los primeros sindicatos de Monseñor Ariens, se beneficiaron ampliamente del desarrollo del catolicismo en aquel país, pero trabajaron en unión con la Confederación nacional de sindicatos cristianos, que contaba con muchos protestantes. En Luxemburgo, una quinta parte de los sindicados estaban inscritos en sindicatos cristianos. En España, el sindicalismo católico tomaba vuelo cuando la revolución franquista impuso el sindicato único, que conservaría la influencia de aquél. En Italia, el Partido popular agrupó a las organizaciones sindicales «blancas» que habían formado parte de la *Unión económico-social,* en una *Confederación italiana de trabajadores* que alcanzó en seguida los 600 000 adheridos, y fue completada por Federaciones de pequeños propietarios, de aparceros, de agricultores y una Confederación de Cooperativas, enorme empresa a la que Dom Sturzo dedicaba una predilección particular, pero que, demasiado ambiciosa en sus proyectos, demasiado dominada por el cuidado exclusivo de los intereses del proletariado, en detrimento de las clases medias, debía, sin darse cuenta de ello, preparar los caminos al fascismo, que liquidó muy pronto el sindicalismo cristiano. En cuanto a Alemania, el sindicalismo cristiano alcanzó en 1919 un éxito mayor aún: 1 250 000 adheridos cotizaban en las cajas de los organismos. El sindicalista Segerward y el abate Hitze, jefe espiritual del Volksverein, ejercieron una acción segura sobre la redacción de la Constitución de Weimar. De hecho, esa fuerza era más aparente que real; cuando hombres valerosos como el jesuita Pesch aconsejaban al sindicalismo promover medidas radicales, de carácter «socialista cristiano», para quitar terreno a la vez a los marxistas y nacionalistas, la mayor parte de la clase obrera se

1. Ver vol. XII.

dividió entre movimientos que no tenían por objeto la defensa de los derechos sindicales. Frente al hitlerismo creciente, el sindicalismo cristiano alemán estaba dividido, incapaz de reunir una masa.

A pesar de estos u otros errores, de estas o aquellas insuficiencias, el sindicalismo cristiano no dejaba de representar una fuerza. En 1920 todos los movimientos de los diversos países habían decidido agruparse, y en La Haya un congreso al que asistieron los delegados de catorce países fundaron la *Confederación internacional de Sindicatos cristianos*, que se oponía a la *Federación sindical internacional* y a la *Internacional sindical roja*. Aunque no contara exclusivamente con católicos, se atenía a la enseñanza pontificia, rechazando la lucha de clases y haciendo un llamamiento a la colaboración y al arbitraje. Pero la aparición de los regímenes totalitarios y dictatoriales en diversos países no le permitiría conseguir el desarrollo al que parecía encaminarla el entusiasmo que acogiera sus comienzos.

Hay que poner aparte el caso del sindicalismo cristiano en los Estados Unidos. En América, como en Inglaterra, los católicos no consideraban necesario agruparse en organizaciones sindicales particulares, puesto que las cuestiones religiosas y políticas no se planteaban en los sindicatos. Se adherían, pues, a las grandes centrales sindicales, la *American federation of Labor* (A.F.L.) y el *Congress of Industrial Organisation* (C.I.O.); la primera estaba formada, sobre todo, por obreros especializados; la segunda, por no especializados. Pero durante la crisis, y ante los progresos de las tesis marxistas, algunos consideraron que sería útil reunir a los obreros católicos en una asociación particular, en la que estudiaran los problemas doctrinales y prácticos que derivan de su fe. Al principio, el *Catholic Worker* los ayudó, pero después se separaron, pues les pareció más útil y práctica la transformación en el interior de la civilización industrial que la vuelta a la tierra. Así nació la *Asociación de los Sindicalistas católicos* (A.C.T.O.), cuyo periódico, *Labor Leader*, publicó un programa de reformas inspirado en las encíclicas y donde, por primera vez, se halló formulada la petición del «salario anual garantizado».[1]

Así, por el sindicalismo cristiano, la Iglesia consiguió en cierta medida restablecer el contacto con la clase obrera. Por lo demás, no fue el único medio de que dispuso y, en un terreno muy diverso del social y profesional, la veremos crear organismos cuyo papel consistirá en volver a plantar la cruz en el corazón de las masas descristianizadas. Pero hay que atestiguar un lazo de unión entre esas nuevas iniciativas y el movimiento sindicalista que seguirá siendo una pieza clave en la construcción de una Cristiandad renovada: antes de fundar la «Juventud obrera cristiana», el abate Cardijn habrá sido capellán de los sindicatos, y el primer nombre que dé a su movimiento será el de «Juventud sindicalista». Prueba suplementaria —si es necesario— de la importancia que tuvo, lo mismo en la vida de la Iglesia que en la de la sociedad civil, el sindicalismo cristiano, tanto por la extensión de la doctrina social de los católicos como por la formación de los hombres y la evolución de las instituciones.

## Pío XI y la encíclica "Quadragesimo anno"

El poderoso movimiento que en adelante lleva a tantos católicos a dedicarse a la obra social no hubiera podido, evidentemente, alcanzar tal desarrollo de no haber sido aprobado por la Iglesia docente. Pero fue éste precisamente su caso. Los tiempos han cambiado desde el momento en que podrían haberse contado con los dedos de la mano los obispos que se interesaban por esa clase de problemas. Desde la *Rerum Novarum* se cumplió una evolución, y apenas hay ya miembros de la jerarquía que se resistan a esta corriente. Al contrario: muchos de ellos son «sociales» convencidos. A este respec-

1. Ver *Les Catholiques américains et le syndicalisme*, «dossier» de las *Informations catholiques internationales*, n. 3.

to es significativo el ejemplo de Francia. En 1919, Monseñor Germain, arzobispo de Toulouse, en una importante carta pastoral afirma que el catolicismo social es el camino del porvenir. Monseñor Gibier, que fue proclamado por sus compañeros «el primer párroco de Francia» por su acción en la parroquia de Sant-Paterne de Orleáns, prosigue su obra al frente de la diócesis de Versalles. Los arzobispos que se suceden en París avanzan por el mismo sendero: el cardenal Amette, al que algunos acusan de «cubrir con su púrpura a los cristianos rojos»; el Cardenal Verdier, iniciador de los «Chantiers», cuya importancia social ya ha sido medida. Hemos visto el papel representado en Lille por Monseñor Liénart, que será el cardenal más joven, y junto al cual el abate Six, convertido después en Monseñor Six, se dedica a la formación social de los jóvenes y de los sacerdotes. Y, en 1937, sucede el nombramiento para la sede primada de Lyon de un militante social al que hemos conocido como presidente de la A.C.J.F. y después, ya sacerdote, director de las Obras en el arzobispado de París, y que, con ese título, se vio mezclado de cerca en el nacimiento de la C.F.T.C. y de la J.O.C.: *Pierre Gerlier*.[1]

¿Y los Papas? Dícese que Benedicto XV se inclina aún por un paternalismo ya superado. Y de hecho, un documento suyo, de marzo de 1920, en el que se trata de la «desigualdad conforme al orden establecido por Dios», de la resignación con que deben sufrirse «males insoportables», parecía un poco molesto. Hay que pensar que en aquella época el peligro de ver «a las masas impulsadas al desquiciamiento de la sociedad» no es pura hipótesis: se comprende el toque de alerta dado por el Papa. Como también el del Secretario de Estado, Merry del Val, acerca del carácter netamente católico que deben conservar las obras, y el peligro de confusión que puede originarse de ciertas tendencias interconfesionales. Pero Benedicto XV asiste al nacimiento de la C.F.T.C. y de la Federación italiana de trabajadores, a la que apoya el Partido popular de Dom Sturzo, y les es favorable. Reanuda la costumbre de enviar un mensaje a los presidentes de las diversas Semanas sociales. Al recibir a la Oficina internacional del sindicalismo cristiano, da esa aprobación y esta consigna: «¡Tenéis razón: basta de discusiones; es la hora de las realizaciones!»

Con Pío XI el tono se hace aún más enérgicamente animador. Monseñor Aquiles Ratti tiene una experiencia social personal. Siendo joven sacerdote en Milán, ha acudido a enseñar el catecismo en los barrios miserables; se ha ocupado de los pequeños deshollinadores que descienden del Tirol y tantas veces son desgraciados. Y hasta se vio mezclado físicamente en la dramática huelga de 1898, que degeneró en batalla callejera tan violenta, que el Cardenal arzobispo hubo de abandonar la ciudad.[1] En sus conversaciones, en su correspondencia, expresa muchas veces la admiración que siente por León XIII y por la *Rerum Novarum*.

Elegido Papa, responde a las felicitaciones que le dirige la C.F.T.C. con una carta calurosa, en la que alaba al joven grupo por trabajar por «obtener la mejora de la vida de las clases trabajadoras, por la puesta en práctica de los principios del Evangelio, tal como la Iglesia los ha aplicado siempre a la solución de las cuestiones sociales». Y cuando los patronos del Norte, tres años más tarde, se querellan ante Roma contra el sindicalismo cristiano, ya hemos visto en qué prudente espectativa se mantiene y a qué conclusiones llega por fin. A Dom Sturzo, que ha acudido a hablarle de la Confederación italiana de obreros, también muy atacada, res-

1. Ver *Mes souvenirs de jeune militant social* por su Eminencia el Cardenal Gerlier, en *Ecclesia* (París), febrero de 1957.

1. Hubo allí un incidente pintoresco, que estuvo a punto de adquirir mal cariz. Habiendo invadido los huelguistas insurrectos el convento de los capuchinos, vistieron los hábitos marrones y, de este modo disfrazados, hicieron fuego sobre los carabineros. Los pobres padres, encerrados en el fondo de sus celdas, fueron después arrestados junto con los revoltosos. Fue Monseñor Ratti quien denunció el subterfugio (cfr. Fontenelle, *Pie XI*, p. 35). (Ver vol. XII cap. II, p. 67.)

ponde: «Nos, sabemos que la obra que usted prosigue es útil.»

Esas tendencias aparecen en Pío XI confirmadas, reforzadas, por aquel don que el Papa posee, como lo tuvo León XIII, de mantenerse atento a los signos de los tiempos y de «comprender las necesidades del orden futuro».[1] Aquel intelectual sabía de manera admirable observar lo que ocurría en derredor. Se da cuenta perfectamente de que el viejo liberalismo ha muerto, de que al perder su carácter personal para realizarse cada vez más en concentraciones económicas, ha desarrollado sus más desagradables efectos. También está perfectamente informado acerca de la evolución de la técnica industrial, que realiza, por la «racionalización» del taylorismo y del fordismo, por el trabajo en cadena, una verdadera deshumanización del trabajador.

En 1929 la crisis económica ha estallado con el «crac» del 24 de octubre en Nueva York: el régimen capitalista parece amenazado. El consumo y la producción ya no se equilibran y millones de parados forzosos asedian las puertas cerradas de las fábricas en quiebra. El sistema monetario internacional se descompone y los países se encierran en infraqueables barreras aduaneras. La crisis alimenta a la crisis y el panorama económico se hace trágico: la industria queda detenida; la agricultura, en apuro; el comercio, paralizado; los bancos, en peligro. Y mientras se quema el trigo en el Oeste Medio y en Brasil se calientan las locomotoras con café, millones de seres humanos se hunden en la desgracia y en el hambre. Pío XI siente vivamente toda esa miseria; ese hombre al que se cree frío, insensible, confiesa a sus más íntimos que ese pensamiento le impide dormir. Y entonces, en el momento más agudo de la crisis, alza su voz.

La ocasión escogida es el cuadragésimo aniversario de la *Rerum Novarum*, el 15 de mayo de 1931. La nueva encíclica comienza precisamente con esas palabras: *Quadragesimo anno*. Lo mismo que León XIII hiciera en su tiempo, lanzar un grito de alarma y señalar nuevas posiciones, Pío XI lo hará con la misma firmeza de alma, idéntica audacia. El tono es incluso más rudo que en el documento leoniano. Ciertas fórmulas dan en el blanco y muy pronto se hacen célebres. Por ejemplo, aquella que denuncia las aberraciones del régimen de trabajo: «La materia inerte sale ennoblecida del taller, mientras que los hombres se degradan.» O la que proclama: «El trabajo no es una mercancía.» O también aquella que observa: «Toda la vida económica se ha hecho implacablemente dura y cruel»; o, en fin, esta otra, cuyas palabras están destinadas a terminar con la conciencia tranquila de muchos cristianos: «El obrero no debe recibir por caridad lo que se le debe en justicia.»

La encíclica comprende tres elementos. En primer lugar, Pío XI expone el resumen de los felices resultados obtenidos por la *Rerum Novarum*. En el terreno doctrinal se ha constituido una «ciencia social católica» que cada día se enriquece. En el orden de las aplicaciones, «los hombres de Estado, adquiriendo conciencia más clara de su misión, se han aplicado a practicar una amplia política social»; así «ha nacido un nuevo derecho, ignorado del siglo precedente, que asegura a los obreros el respeto de los sagrados derechos que ellos poseen por su dignidad de hombres y de cristianos». Es la aprobación dada a los esfuerzos de los católicos sociales, el reconocimiento de la influencia que han ejercido, en numerosos países, sobre el legislador. También las asociaciones obreras reciben un estímulo formal; el Papa, sin duda, desea que nazcan, preferentemente, de «los sindicatos netamente católicos», pero, si las circunstancias no lo permiten, acepta que los obreros católicos se adhieran a organismos neutrales, a condición de que «éstos respeten la justicia y la equidad» y dejen «plena libertad a los fieles para obedecer a su conciencia y a la voz de la Iglesia».

Otros elementos de la *Quadragesimo anno* los constituyen el recuerdo de los principios que están en la base de toda acción social católica. Por ejemplo, la encíclica insiste en lo que ha enseñado León XIII sobre el derecho de propiedad

1. Henri Guitton, prefacio a los textos escogidos de las encíclicas, *op. cit.*, p. 16.

y su doble carácter individual y social: «los hombres han recibido de la naturaleza y, por lo tanto, del Creador, el derecho a la propiedad privada». Insiste en que los frutos de la producción deben ser repartidos según las exigencias del bien común, y de tal manera que todo trabajador pueda llegar a la propiedad. Igual que la *Rerum Novarum*, no declara ilegítimo el régimen de salario, a condición de que el contrato de trabajo quede establecido según la equidad, es decir, que el salario sea justo. Como su gran antecesor, y aun con más claridad que él, Pío XI condena a la vez el liberalismo económico, responsable de la disgregación de la sociedad y de la difusión de la miseria, y el socialismo, «remedio peor que la enfermedad». Con este último, los católicos no deben aceptar compromiso alguno, ni siquiera con sus elementos más moderados, porque su concepción de la sociedad y del carácter social del hombre es contrario a la verdad cristiana.[1]

Ni estos recuerdos doctrinales, ni la evocación histórica de los frutos de la *Rerum Novarum* constituyen las partes verdaderamente nuevas de la *Quadragesimo anno*, que tantas contiene. Sin dejar de poner en primer término las preocupaciones morales, Pío XI va bastante más lejos que León XIII en la denuncia del régimen reinante; su doctrina pasa del plano social al económico. Las exposiciones tal vez más estremecedoras de toda la encíclica son aquéllas en que se denuncia la inicua distribución de los bienes de este mundo: «de una parte, una inmensa multitud de proletarios; de la otra, un reducido número de ricos provistos de enormes fortunas»; o también aquellos pasajes en que se condena no ya los principios del capitalismo en sí, como sistema, sino los resultados de su abuso, «la concentración de riquezas, la acumulación de un poder económico discrecional en las manos de un reducido número de hombres»; o aquéllos en que el Papa muestra que esa dictadura económica reduce al servicio de sus fines al mismo poder político; o, por último, aquéllos otros en que asegura que el capital «no compromete a la clase de los proletarios más que para explotar la industria y el régimen económico en beneficio propio, sin tener en cuenta ni la dignidad humana de los obreros, ni el carácter social de la actividad económica, ni siquiera la justicia social y el bien común». Este análisis crítico llega muy lejos.

Para reemplazar o, en todo caso, reformar lo que hay de inadmisible en el sistema, Pío XI ofrece soluciones que se sitúan en el marco de una organización profesional que, en ciertos aspectos, no puede menos de hacer pensar en la Corporación tal como la concebía La Tour du Pin, con sus grupos, sus «Estados» coordinados, disciplinados, sometidos a los imperativos del bien común, pero con una autonomía más grande dejada a los trabajadores para organizarse y defender sus derechos. En resumidas cuentas, la fórmula es ésta: «El sindicato libre en la profesión organizada.» El Estado debe dar a esta organización su garantía y su protección, a fin de que todo funcione en orden, pero debe guardarse «de retirar a las agrupaciones inferiores las funciones que ellas pueden cumplir por sí mismas»; en el momento en que el estatalismo totalitario acrecienta sus amenazas sobre Europa, la *Quadragesimo anno* es resueltamente antiestatalista. Como es antiburocrática; la burocracia triunfante le parecía una de las formas más peligrosas del dominio de lo colectivo. En el cuadro de esta organización armoniosa de la sociedad, fundada en la reconstrucción de los «cuerpos profesionales» y el reconocimiento de las realidades inmediatas del hombre —familia, municipio, oficio—, Pío XI va muy adelante, por comedido que parezca en el conjunto de su lenguaje. De esta manera preconiza el salario familiar, la participación de los trabajadores en el control de la empresa, su acceso a la propiedad del capital. E insiste sobre la necesidad (si se quiere poner fin al mortal desorden de la sociedad) de salir del cuadro egoísta de las naciones, de reconocer que éstas son «estrechamente solidarias e interdependientes» y establecer «compromisos e instituciones» en el terreno internacional. Resumiendo la *Quadragesimo anno* en su gran encíclica *Mater*

1. La encíclica *Divini Redeptoris*, sobre el comunismo, insiste en estos temas y los desarrolla; ver, más adelante.

*et Magistra*, de 1961, Juan XXIII dirá que los dos temas fundamentales del documento de Pío XI son: el primero, «prohibir absolutamente el tomar por regla suprema de las actividades y de las instituciones del mundo económico, el interés», ya sea el de un individuo, el de un grupo o el de una nación en búsqueda de prestigio o de poder; el segundo consiste en recomendar «la creación de un orden jurídico, nacional e internacional, dotado de instituciones estables, públicas y privadas». Efectivamente, a estos dos órdenes de preocupaciones se unen las exposiciones de la *Quadragesimo anno*; mas, por la manera que tiene Pío XI de proporcionar ejemplos, de proponer soluciones, desborda el plan de la sola doctrina. Su encíclica es un acto y debe llevar a la acción.

Y así lo entienden los católicos sociales. El documento provoca innumerables comentarios en sus círculos de estudios y en su prensa: en adelante se referirán a la encíclica constantemente. Procura a su movimiento un nuevo impulso no sólo el que hemos visto durante los siete años que preceden a la segunda guerra mundial, sino también después de ésta: puede decirse que, hasta 1961, año en que se dará un tercer impulso por una tercera encíclica «social», el catolicismo social vive de la *Quadragesimo anno*. Fuera de los ambientes favorables a sus tesis, ¿ha logrado una influencia decisiva? Sería exagerado afirmarlo. Leyendo la prensa burguesa de su época, se ve que el documento pontificio fue acogido muchas veces con disgusto. En Francia la mayoría de los periódicos se limitaron a resumir la encíclica en treinta líneas, en las que sobre todo se insistía en el pasaje acerca del derecho natural de propiedad. Sólo *La Croix* dio su texto íntegro.

## Catolicismo social, resultados y problemas

En vísperas de la segunda guerra mundial, en el momento en que los elementos del problema social van a encontrarse aún profundamente modificados, el balance de los resultados obtenidos por el catolicismo social es ampliamente positivo. Sin duda alguna, en el cuadro que puede esbozarse, existen amplias manchas de sombra. La Italia fascista y la Alemania hitleriana han eliminado todas las obras sociales católicas, movimientos y sindicatos, en beneficio de sus organismos totalitarios. En Austria el católico social Dollfus ha caído bajo las balas de los nazis. En España los católicos sociales están divididos: los unos aceptan el régimen del general Franco; los otros prefieren el exilio, como Gil-Robles y Mendizábal-Villalba. En América latina el movimiento sigue siendo infantil: muchas frases, pero pocas realizaciones. Y aun en los países en que manifiesta más vigor está lejos de atraer a todos los ambientes; la inmensa mayoría del proletariado lo ignora o desconfía de él, cada vez más atraído por la idea de la lucha de clases. Y los ambientes burgueses cuentan con numerosos refractarios a las tesis sociales cristianas, patronos que se irritan al oír reprochárseles sus privilegios, doctrinarios para quienes la Iglesia se sale de sus funciones al ocuparse de semejantes problemas.

Pero, a pesar de esos evidentes fallos, los resultados obtenidos son impresionantes. Ante todo, a despecho de las incomprensiones y de las resistencias, se ha operado un profundo cambio en la conciencia de los católicos: tan poco cuidadosa ayer del hecho social, ahora se ha hecho más atenta. Ya no confunde —o confunde mucho menos— el deber de justicia y el de caridad. Comprende mejor que su responsabilidad está comprometida en el desorden y la iniquidad del mundo. Son ya incontables las voces y las plumas sacerdotales o seglares que repiten esas verdades. Estos son cambios decisivos.

El carácter mismo de lo que ya se llama corrientemente «catolicismo social» ha cambiado. Lo que cien años antes, e incluso un poco menos, no existía más que como vaga aspiración, intención generosa, se ha convertido en doctrina, en los dos sentidos de la palabra, es decir, objeto de enseñanza del magisterio, que ningún católico puede negarse a oír, y sistema de pensamiento que determina la acción: desde

este punto de vista, la encíclica de Pío XI *Quadragesimo anno* ha señalado una fecha decisiva. Doctrina, además, muy flexible, que puede aplicarse a todas las condiciones de la vida y cuyas aplicaciones, de hecho, son numerosas, lo mismo en la obra legislativa que en la acción sindical, o en la organización de las mutuas y cooperativas. Su acción se deja sentir claramente en el orden de las ideas igual que en el de las realizaciones legislativas. Son los católicos sociales quienes han impuesto la noción de «salario vital», como han quedado asociados de cerca a los esfuerzos realizados para limitar la jornada de trabajo y prohibir el excesivo esfuerzo a las mujeres y a los niños, dar a los trabajadores garantías contra las dificultades de la vida y asegurarles el indispensable descanso. Pero el catolicismo social se ha convertido en otra cosa bien distinta de un método para mejorar la condición del proletariado: en adelante es una concepción de la sociedad que desea ser total y orgánica. La gran idea del «bien común», inseparable y complementaria de la dignidad de la persona humana, ha sido difundida por el catolicismo social. Y el sistema económico y social a que llega está tan alejado del liberalismo inhumano como del estatismo totalitario, más inhumano aún. En fin, al separarse radicalmente de todos los socialismos da testimonio de un constante cuidado de reforma moral, simultánea a la reforma de las instituciones. He ahí por qué son los católicos sociales quienes aparecen en primera fila en la lucha contra el alcoholismo, la prostitución, la pornografía. Y he ahí por qué dan tanta importancia a las obras de educación, de la que han ofrecido una especie de modelo los «equipos sociales».

¿Quiere esto decir que el balance sea enteramente satisfactorio? Los más resueltos entre los partidarios del catolicismo social hacen dos reproches al movimiento, tal como se presenta en 1939. Uno, de orden teórico. Por grande que haya sido el esfuerzo llevado a cabo para fundar bien su doctrina, no puede decirse que alcance la amplitud y el rigor de ciertas doctrinas adversas, especialmente el marxismo. El catolicismo social, dice Joseph Folliet, «ha reflexionado más acerca de la aplicación de sus principios que sobre los principios mismos: tras haber partido de postulados iniciales, nunca los ha sometido a una crítica previa». Quedan por hacer una teología de lo social, una teología del trabajo, una teología de la propiedad y del dinero. Y el canónigo Leclercq observa honestamente: «El movimiento social cristiano poseía los principios necesarios para corregir los abusos del liberalismo económico y sanear la vida social. No ha sabido separarlos en su conjunto con una firmeza y una precisión que se les impusieran: le ha faltado un gran teórico.» Deberá realizarse un nuevo esfuerzo para alcanzar conciencia totalmente de la realidad a la que deben aplicarse los principios cristianos, reteniendo las enseñanzas positivas de las ciencias económicas y de la sociología.

La otra crítica que puede hacerse es de orden práctico. Maravillosamente creador, sabiendo adaptar su acción a todas las circunstancias, el catolicismo social ha dado más pruebas de espíritu de empresa que de organización. Henri Rollet ha notado, con ironía, que las palabras «abundancia, multiplicación», que de buen grado se emplean cuando se trata de obras sociales católicas, no son enteramente halagüeñas. Hablando con franqueza, se tiene con frecuencia la impresión de una acción desordenada y caótica. «Independencia casi feudal de las Ordenes religiosas, de las diócesis, de las parroquias, de los movimientos; rivalidades de las tendencias políticas, pequeños conflictos de personas, de grupos, de tradiciones, oposiciones de cenáculos intelectuales...»: semejantes yerros son dañosos a la eficacia y nada se ha hecho por remediarlos.

Hechas tales reservas, no puede subestimarse la importancia del papel que en adelante sostiene el catolicismo social en la vida de la Iglesia. Aparece en ella como un elemento capital, uno de esos que condicionan el porvenir. En el momento en que el marxismo revolucionario quiere imponerse como una concepción total del hombre y de la sociedad, una doctrina inseparablemente unida a la acción, los cristianos pueden también reivindicar una y afirmar que también ellos han trabajado en la promoción del mundo de mañana. El problema de la ac-

titud del Cristianismo frente a la sociedad moderna encuentra aquí una solución. A las masas que sufren, a las que irritan las iniquidades y las desigualdades, se presenta como movido por tan vehemente deseo de justicia, y tan resuelto a poner fin a las desigualdades escandalosas y a las opresiones, que arrebata a los adversarios algunas de sus mejores armas. En fin —y quizás esto sobre todo—, nacido de la conciencia de unos seglares, tras haber debido su desarrollo teórico y práctico a hombres que en general no pertenecían al clero, ha trabajado por establecer la cooperación del laicado en la realización del Mensaje, ha asociado más a los fieles a la responsabilidad del porvenir cristiano. No es mera casualidad el que en la *Quadragesimo anno*, encíclica social, Pío XI haya hablado con fuego de ciertos métodos de apostolado, nacidos bajo su pontificado, que llaman a los seglares para hacer avanzar la causa de la Iglesia. ¿No ha nacido de una toma dolorosa de conciencia del problema social la vocación del gran iniciador de la nueva cruzada? ¿No ha concebido el abate Cardijn dentro del marco del sindicalismo cristiano, manifestación eminente del catolicismo social, una fórmula llamada a operar en la vida de la Iglesia una verdadera revolución?

## La experiencia del abate Cardijn

El 10 de julio de 1924 un sacerdote belga que había recibido del Cardenal Mercier el encargo de las obras sociales de su diócesis convocaba en la capital a un centenar de sacerdotes de Walonia, sobre todo directores de obras y párrocos de centros industriales. Los recibió rodeado de tres seglares, su secretario, Fernand Tonnet, hijo de una familia extremadamente modesta, prototipo de autodidacta inteligente; el hijo de un obrero, llegado a empleado de banca, Paul Garcet; y un cerrajero-ferretero bruselés, Jacques Meert. Durante largas horas trazó para su auditorio un programa que pareció minuciosamente pensado, fundado sobre una experiencia personal; el calor de la convicción con que expuso sus puntos de vista, citó testimonios, respondió a las objeciones, hizo gran impresión. Por lo demás, la presencia de los tres seglares probaba suficientemente que los proyectos que formulaba no tenían nada de quiméricos. Tratábase, en sustancia, de confiar a los seglares la tarea de restablecer a la Iglesia en los ambientes en que la fe parecía más desarraigada, y especialmente dar a los mismos obreros la responsabilidad de la recristianización del proletariado.

Había ahí una idea que parecía radicalmente nueva —de hecho, fluía directamente de la enseñanza de San Pablo— y propia para sorprender a un auditorio de sacerdotes. Sin embargo, al término de la reunión, el programa propuesto era adoptado con entusiasmo y tomada la decisión de organizar un movimiento de envergadura nacional para llevar adelante esta nueva acción. La *Juventud Obrera Cristiana*, cuyos humildísimos comienzos remontaban ya a doce años, iba a tener en adelante una existencia nacional, oficial; muy pronto se la llamaría J.O.C.

El *abate José Cardijn*, iniciador de aquella empresa, era entonces un hombre de cuarenta y dos años,[1] muy alto, nudoso, sólido, cuyo cuerpo —un poco desmadejado— imponía desde el principio la idea del vigor y la vivacidad. Los ojos chispeaban tras los cristales de las gafas, bajo la alta frente y los cabellos espesos, cortados a cepillo. Los rasgos, cortados a golpe de honcejo, arrugábanse frecuentemente en profundos pliegues, en una sonrisa que los iluminaba. Su aspecto era, evidentemente, de hombre del pueblo, hasta en esa dignidad simple que se ve en las gentes trabajadoras, que poseen el amor y el respeto a su oficio, esos fervorosos de la «obra bien hecha», tan caros a Péguy. También José Cardijn procedía de una familia obrera modelo: el padre, antiguo cochero, convertido, en su edad avanzada, en vendedor al pormenor de carbón en la ciudad in-

1. En 1963, para los ochenta años del abate Cardijn, fueron organizadas grandes fiestas en todos los países por la J.O.C. (cfr. el volumen colectivo, *Un message libérateur*, Bruselas, 1963).

dustrial de Hal, casi analfabeto, pero lleno de prudencia y de fe cristiana; la madre, simple criada en una casa burguesa, pero cuya inteligencia, extraordinariamente despierta sobre la vida, había sabido adquirir una sorprendente cultura. La existencia no había sido fácil en aquel hogar en el que habían nacido cinco hijos, y, a la edad de doce años, el pequeño José llegaba a la víspera de su aprendizaje. Pero cuando dio cuenta a sus padres de un proyecto que había madurado desde hacía meses —ser sacerdote—, ellos, con una abnegación absolutamente sencilla, accedieron a sus deseos y lo enviaron al Seminario Menor de Malinas: puesto que Dios lo quería así, ellos trabajarían más y durante más años, para que el hijo obedeciera *a su vocación.*

De esa experiencia directa, personal, José Cardijn había deducido la resolución —antes incluso de ser sacerdote— de dedicarse por entero a la clase obrera. Había compartido sus penas, sus angustias y, ya en su juventud, descubierto también su apostasía. El mismo ha contado cómo, siendo seminarista menor, cuando volvía de vacaciones y entraba en contacto con antiguos camaradas de juegos, los hallaba extrañamente distantes y lo consideraban «como un enemigo» porque él estudiaba para sacerdote; además, al cabo de algunos meses, habían abandonado toda práctica religiosa, perdidos para la Iglesia —al parecer— para siempre. Había por entonces en Bélgica unos 600 000 jóvenes trabajadores, muchos de los cuales, al salir de la escuela, caían en un ambiente de trabajo a veces muy corrompido, en el que acababan convirtiéndose, en su mayoría, en enemigos del Cristianismo. A José Cardijn se le impusieron dos evidencias: era el mismo ambiente obrero el que apartaba a los jóvenes de su fe y, por consiguiente, había que actuar sobre ese ambiente; pero los sacerdotes no tenían acceso a él. En 1903, en el lecho de muerte de su padre, el joven teólogo del Seminario Mayor de Malinas había jurado hallar una solución a ese problema. La J.O.C. había nacido, en fin de cuentas, del juramento que hiciera, veintidós años antes, un hijo de obrero, tocando la «envejecida mano, arrugada, gastada por el intenso trabajo» de un pobre obrero, mano que la muerte acababa de helar.

Esos veintidós años habían sido para el abate Cardijn —de manera muy variada— años de utilísima formación. Todas las circunstancias en que se había hallado contribuyeron a madurar su vocación de apóstol social y a preparar su realización. Profesor en el seminario menor de Basse-Wavre, había preparado un método pedagógico cordial del que se acordaría al hablar a los adolescentes; como recordaría también sus conversaciones, en Inglaterra, con Baden-Powell, el fundador del *scoutismo*, y del peculiar estilo de este movimiento juvenil. Había estudiado cuidadosamente el espíritu y funcionamiento de las *Trade Unions*. Nombrado, *en 1910, vicario en Laeken, arrabal obrero* de la capital, había observado mucho, como hombre realista que era, y había comprendido muchas cosas, con la ayuda de su admirable madre, que hasta su muerte se hizo cargo de su casa. Se le vio con frecuencia en los hogares de los trabajadores; sabía hablar su lenguaje y llegaba a atraer a sus sermones a cristianos más que tibios; y en ocasiones se dejaba ver, como por azar, a la hora en que se abrían las puertas de las fábricas, para ver y ser visto de los obreros, conocerlos y darse a conocer y convertirse en su amigo.

En Laeken surgió su primera realización. Conmovido al ver en qué estado se hallaban las jóvenes obreras, puestas al trabajo, a la edad de doce años, y muchas de las cuales apenas sabían leer y escribir, sin que nadie se ocupara de ellas, aparte de las obras de beneficencia y piedad, fundó una especie de círculo de estudios y sindicato al mismo tiempo, para reunirlas y ayudarlas a no caer en el ambiente degradante de los talleres. Ciertamente, no pensaba en lanzar un «movimiento»; pero muy pronto, al reducido grupo de muchachas, el abate Cardijn propuso ya acciones y métodos que serían más tarde los de la J.O.C. A aquellas jovencitas lavanderas, cigarreras, plumajeras o niñeras explicó, en términos nada abstractos, que había que realizar «la verdad de su fe en la verdad de su vida». E inventó para ellas lo que él llamaba la «encuesta», una prospección del am-

biente en que trabajaban, de las condiciones de vida de sus semejantes y de los problemas que en tal ambiente se planteaban a la religión... Las jovencitas tomaron todo aquello muy en serio, y muy pronto su número creció; la habitación de la buena Mme. Doucet, donde se amontonaban para las reuniones del grupo, ya no bastó. Hasta más allá de la parroquia de Nuestra Señora de Laeken se difundían las ideas del abate Cardijn.

Y no sin provocar diversas reacciones. El mismo ha contado, con humor, que habiendo invitado a algunas ricas burguesas a ayudar con su dinero a esa obra hecha «en bien de las jóvenes de la clase obrera, que tienen un alma como vuestras hijas, señoras», algunas se fueron de la sala, indignadas. En los talleres, las jóvenes militantes fueron muy pronto golpeadas, arrastradas por los cabellos o, al menos, insultadas y convertidas en objeto de burla. «Toda una parte de la Iglesia tomaba al abate Cardijn como un iluminado, un loco, un ser peligroso, digno de estar encerrado como Dom Bosco.»[1] Pero nada pudo impedir que la obra creciera. Y unas semanas más tarde, en abril de 1912, un joven trabajador de diecisiete años acudió a encontrar al vicario de Laeken para echarle en cara el que no hubiera hecho nada para los muchachos y proponerle sus servicios: era Fernand Tonnet. Poco después, otro joven, Paul Garcet, se unió a Tonnet. Por último, Jacques Meert alcanzó (en 1919) al grupo de los pioneros, constituyendo con ellos el trío del primer Secretariado nacional, que debía hacerse famoso.

Importante sería la entrada en escena de aquellos tres muchachos. Resultaba que Fernand Tonnet, a pesar de su joven edad, había reflexionado sobre el problema social y en las dificultades del obrero cristiano. En el rudo Borinage, donde había pasado su infancia, había observado mucho. Había asistido, en Quiévrain, a una gran manifestación en la que un representante de la Asociación católica de la Juventud francesa había expuesto los principios del catolicismo social; después, leyó normalmente *Vida Nueva*, el órgano de la A.C.J.F., en el que le había entusiasmado la célebre consigna de Henri Bazire: «Sociales, porque católicos.»[1] Aportaba al abate Cardijn, por lo tanto, algo más que buena voluntad generosa: conocimientos doctrinales e intenciones que, al unir el gran movimiento que se buscaba al gran río del catolicismo social y al pensamiento pontificio, debían contribuir a crear su fuerza.[2]

En vísperas de la guerra de 1914 estaba ya lanzada la corriente de la que surgiría oficialmente, diez años más tarde, la J.O.C. No sin dificultades de todas clases y de fracasos que a menudo le pusieron al borde del desánimo, el abate Cardijn había realizado el esbozo de la gran formación que ya comenzaba a entrever. Nombrado en 1915, en plena ocupación alemana, director de las Obras sociales de Bruselas, y capellán de los sindicatos cristianos, adquiría en esas dos funciones nuevos conocimientos sobre los problemas que le interesaban tanto; pero entonces fue encarcelado por el ocupante en dos ocasiones: la primera vez, por haber protestado contra el arresto de jóvenes trabajadores; la segunda, bajo acusación de espionaje. Aprovechó aquellos meses de soledad forzada para poner por escrito lo esencial de cuanto había pensado en los meses anteriores, redactando órdenes del día para los Círculos de estudios, formularios de encuestas, artículos sobre los métodos de apostolado que convenía seguir para llegar a la juventud obrera: todo lo que más tarde sería el famoso manual de la J.O.C., porque estaba profundamente seguro de que la obra iniciada se expansionaría en la restaurada paz.

Cuando ésta volvió, en efecto, se encontró a punto de actuar, dispuesto a realizar el programa madurado durante los largos silencios

1. Van der Meersch, en la conmovedora novela *Pescadores de hombres* ha contado los comienzos de la J.O.C.

1. Ver vol. XII.

2. Cfr. F. Tonnet, *Les sources boraines de la J.O.C.* (Lovaina, 1947). F. Tonnet y P. Garcet, dos de los primeros fundadores de la J.O.C. murieron durante la segunda guerra mundial en el campo de exterminio de Dachau.

de cautiverio. En 1919 agrupaba a los jóvenes obreros de Bruselas, imitados por los de las regiones walonas, en una asociación llamada *Juventud sindicalista,* que se expresaba en el diario del mismo nombre. Los miembros multiplicaban las encuestas, entristecidos al comprobar que la desgracia de la juventud obrera no había cambiado. En Alemania, en Inglaterra, en Holanda, él mismo había estudiado las obras sociales antes de la guerra. En 1924 sentíase maduro para lanzar una operación de envergadura nacional, con un título menos limitativo que el de «juventud sindicalista», que parecía acantonar la acción en la defensa de los intereses materiales. El gran pensamiento cuyo presentimiento tuviera, se había convertido en certidumbre, en idea-fuerza. Los obreros debían ser los apóstoles de los obreros. Reconquistarían para Cristo su ambiente social y lo penetrarían de espíritu cristiano. Su trabajo sería una misión, su existencia familiar un ejemplo; unidad de vida, único medio de volver a hacer cristiana una sociedad. Había ahí una concepción enteramente nueva del apostolado, una orientación casi revolucionaria dada a lo que se llamaba ya «Acción Católica». Según la fórmula pintoresca de uno de los primeros amigos de la J.O.C.,[1] lo que se había propuesto era: «Ni pesca con caña ni pesca con red: cambiar el agua del vivero.» Y en adelante, en el campo apostólico, «ningún ser viviente escaparía al contagio de esta llama encendida por el Espíritu».[2]

## "Acción Católica"

Pero no es que la idea de la que había partido el abate Cardijn, de asociar a los seglares al apostolado fuese nueva, ni ignorado el nombre de *Acción Católica,* que iba a tener una sorprendente fortuna. Ya en 1903, Pío X había escrito: «Para obtener el retorno y el reforzamiento de la vida cristiana no tenemos en nuestra época medio más oportuno que el favorecer la acción católica.»[1] Incluso hacía tiempo que existía esa acción católica —con minúsculas, pues las mayúsculas no entrarían en uso hasta que realmente quedara constituido un organismo portador de ese nombre— entendida no sólo en su sentido literal de «comportamiento cristiano», sino como designando el conjunto de obras de apostolado distintas de las obras de espiritualidad y de las asociaciones constituidas con tal fin.

A decir verdad, si la acción católica es, según la frase de Pío XI, «un testimonio de caridad, que tiende a comunicar a las otras almas los tesoros de la redención», resulta tan vieja como la Iglesia misma. A todos los bautizados, y no sólo a los Apóstoles, se dirigen las palabras de Cristo: «Seréis mis testigos... ¡Id y evangelizad!» «El apostolado —insiste Pío XI— no es otra cosa que el ejercicio de la caridad cristiana, que obliga a todos los cristianos.» En su sentido más amplio, el buen ejemplo, la oración, el sacrificio, constituyen formas eminentes de apostolado, de «acciones católicas»; pero, en sentido estricto, se trata de otra cosa: de un especial esfuerzo para hacer penetrar la verdad cristiana dondequiera que sea ignorada. Y en ese esfuerzo, desde que la Iglesia existe, siempre han estado comprometidos los seglares.[2]

Sin remontar a la Cristiandad medieval, en la que los seglares tenían un puesto considerable —recuérdese el papel de las cofradías—, pueden hallarse muchos antecedentes de la acción católica en los tres últimos siglos. Por ejemplo, en el siglo XVII, en Francia, en la «Compañía del Santísimo Sacramento»; en Italia, en las «Compañías de la doctrina cristiana»; más tarde, a comienzos del XIX, en las Conferencias de San Vicente de Paúl, de Ozanam, cuya intención propiamente caritativa no se distinguía de la del apostolado; en las «Amicizie cattoliche», del Padre de Diesbach y de Bruno Lanteri; más tarde aún, en los movimientos que, al

1. El canónigo Tiberghien.
2. Monseñor Garrone, libro citado en las notas bibliográficas.

1. Breve al conde Grosoli, del 6 de noviembre de 1903 (sobre el conde Grosoli, ver vol. XII).
2. Cfr. Monseñor Guerry, libro citado en las notas bibliográficas.

impulso de Pío IX, se organizaron para la defensa de la religión y, al mismo tiempo, para promover la fe en Francia, la *Liga católica para la defensa de la Iglesia;* en Bélgica, la *Unión católica;* en Alemania, el *Katholische Verein;* en Suiza, el *Piusverein;* en Inglaterra, la *Catholic Union;* en España, la *Asociación de católicos.* Los diversos movimientos establecieron incluso entre ellos, internacionalmente, una serie de relaciones, una de cuyas más llamativas manifestaciones fue el Congreso de Malinas en 1863.

El pontificado de León XIII, que vio multiplicarse las obras de todas clases, acabó de preparar el desarrollo de la acción católica. Si es verdad que insistía sobre todo en el deber que se imponía a los seglares «de defender su fe y manifestarla públicamente», el gran Pontífice comprendió perfectamente que, para ser eficaz, esa acción de los católicos debía estar «colocada bajo una sola y única dirección, que comunicara el primer impulso a todo el movimiento».[1] Equivalía a decir que la misma Iglesia, mediante la jerarquía, debía tomar en sus manos la empresa: primera idea de un apostolado seglar organizado.

Pero el verdadero iniciador de la Acción Católica en el sentido moderno del término fue Pío X. En numerosas ocasiones, declaró: «La acción católica de los seglares, una empresa muy laudable y hasta necesaria en la actual situación de la Iglesia y de la sociedad». Su encíclica *Il fermo proposito* puede ser considerada como la primera carta magna de la Acción Católica, que es designada en ella por primera vez, y una clarividente exposición de los objetivos que hay que alcanzar. Hablaba el Papa en ella de «esas tropas escogidas de católicos que se proponen reunir todas sus fuerzas para combatir por todos los medios justos y legales la civilización anticristiana, reparar de todas las maneras los desórdenes tan graves que de ella se derivan, volver a colocar a Jesucristo en la familia, en la escuela y en la sociedad..., tomar con soberano empeño los intereses del pueblo y especialmente de la clase obrera y agrícola...».

1. Encíclica *Graves de Communi.*

Lo que era asignar a la acción de los católicos un triple objeto, polémico, social, pero también apostólico: y este último propósito era, naturalmente, el más importante en la mentalidad del Papa, cuya máxima era: *Omnia instaurare in Christo.*

Bajo su pontificado se crearon o aumentaron en extensión grandes movimientos de acción católica. En Alemania, el *Volksverein,* fundado sobre todo para unir a los católicos, que habían resistido a los ataques bismarkianos,[1] una vez olvidada la *Kulturkampf* e ingresados los católicos en el juego parlamentario, evolucionó a la vez en el sentido social y en el apostólico. En Italia, tras la disolución de la «Obra de los Congresos», la *Unión popular,* uno de los organismos que han recogido su herencia, fue expresamente encargada de agrupar y animar a todos los movimientos de Acción Católica, cuyo gran promotor fue Giuseppe Toniolo.[2] En Francia se encargaron de la acción católica organismos de diversos tipos: las uniones o asociaciones diocesanas, donde éstas se constituyeron; obras de señalado carácter social, como la Obra de los Círculos o las empresas de Léon Harmel, o los Círculos obreros; sobre todo la A.C.J.F., la *Asociación católica de la Juventud francesa,* fundada en 1886 por Roberto Roquefeuil y cinco de sus camaradas, con el apoyo de Albert de Mun, cuya acción social había sido considerable,[3] pero que, al mismo tiempo y cada vez más fiel a la consigna de Jean Lerolle: «trabajar en profundidad», había aumentado sus esfuerzos en el sentido del apostolado y de la formación religiosa. Bajo Benedicto XV, a pesar de las circunstancias, ese movimiento multiforme siguió progresando y el mismo Papa se interesó mucho en él, conservando los más estrechos lazos con los seglares que lo guiaban, creando incluso, en plena guerra, en 1915, la «Giunta direttiva dell'azione cattolica italiana», encargada de controlar todas las obras de acción católica, y las «Uniones parroquiales» que debían promover por doquier el movimiento.

1. Ver vol. XII.
2. Ver vol. XII.
3. Ver vol. XII.

Pío XI encontró, pues, al llegar a la sede de San Pedro, un terreno ya preparado. Pero en el que —hay que reconocerlo— no reinaba poca anarquía. Siendo arzobispo de Milán, Monseñor Ratti se había interesado mucho por la Acción Católica, recibiendo regularmente a los dirigentes del movimiento y accediendo a presidir sus reuniones. En noviembre de 1921, poco tiempo antes de su elección al pontificado, publicaba una «Carta sobre las reglas que deben seguirse en la Acción Católica», cuyos elementos volverían a encontrarse en los *ciento veinte documentos* que, durante su reinado, harán explícito su pensamiento en esta materia. En su primera encíclica *Ubi arcano* habló de la Acción Católica, «a la que tanto estimaba», y, año tras año, en diversas ocasiones, no dejó de insistir, hasta su muerte, en la necesidad de desarrollar el movimiento, de hacer participar en él a todos los fieles y de organizar su funcionamiento a fin de hacerlo eficaz, con lo que merecía el título de «Papa de la Acción Católica» con que sus biógrafos lo han designado.

Para él, tres razones imponían la necesidad de desenvolver la acción católica y tomarla en las manos: la insuficiencia numérica del clero, cada vez más evidente; la paganización creciente de la sociedad, cuyas pruebas multiplicaba la posguerra; la proliferación de asociaciones y obras que perseguían objetivos análogos por medios parecidos, pero que, al hacerse la competencia, se debilitaban mutuamente. Así, pues, iba a imponerse la idea de que había que confiar a los seglares parte de la tarea de apostolado reservada hasta entonces a los clérigos, «de hacer sus cosas», como dice uno de los portavoces del Papa, Monseñor Pizzardo, futuro Cardenal, y de considerar en adelante esa intervención de los seglares como una pieza esencial de la Constitución de la Iglesia, creando organismos centralizados que la consagraran. De la pluma del Papa fluyeron sucesivamente las fórmulas sorprendentes, muchas de las cuales se harían célebres: «La acción católica es la participación de los seglares organizados en el apostolado jerárquico de la Iglesia, fuera y por encima de los partidos políticos, para el establecimiento del reino universal de Jesucristo»; o también: «La acción católica, en resumidas cuentas, no es otra cosa que el apostolado de los fieles que, guiados por los obispos, se ponen al servicio de la Iglesia y la ayudan para cumplir íntegramente su ministerio pastoral.»

Hallábase así constituido, en el ánimo del Papa, un verdadero ejército de militantes seglares, cuyo objetivo no sería luchar, en el terreno político, contra los adversarios —como ocurría en Francia con la Federación Nacional Católica, fundada en 1924, o con la Liga patriótica de los franceses—, ni de actuar en la cantera social, ni tampoco, como las Asociaciones religiosas, ayudar a sus miembros a mejor practicar su religión, sino cuyo principal propósito sería el hacer penetrar la fe en todas partes. «Leva de seglares» que Pío XI declaraba «necesaria por las circunstancias, más imperiosa y más inmediata». La importancia que el Pontífice concedió al movimiento se echa de ver no sólo por la cifra impresionante de escritos y discursos en los que volvió sobre la misma cuestión —¡recordémoslo: 120!—, sino también por la manera en que sostuvo a la acción católica en circunstancias difíciles; escribiendo, por ejemplo, al episcopado mejicano, que las persecuciones, lejos de hacer inútiles los esfuerzos del apostolado, debían —por el contrario— llevarlos a un mayor crecimiento; entablando la lucha con el régimen mussoliniano,[1] cuando temió que el fascismo trataría de desembarazarse de la acción católica.

En 1925, en el momento en que el abate Cardijn entraba en escena, la acción católica existía ya en sustancia. Pero existía como movimiento general; admitía en sus obras a seglares de todas las clases sociales y de toda condición; actuaba en el marco de la organización jerárquica de la Iglesia, en las diócesis, en las parroquias y, en consecuencia, prácticamente incapaz de adaptar sus métodos de apostolado a las diversas condiciones de las clases y los ambientes. La gran novedad del joven movimiento del abate Cardijn era, precisamente, adquirir conciencia de la realidad de los ambientes di-

1. Ver, más adelante.

versos e imponer esa noción al apostolado, a fin de diversificarla y de adaptarla a las condiciones peculiares de cada categoría social. Nacía así otra forma de acción católica: «la Acción Católica especializada».

## Pío XI y la J.O.C.

Apenas fundada, la J.O.C. del abate Cardijn alcanzó un éxito seguro. En seis meses fueron fundadas 150 secciones locales, lo mismo en Walonia que en Flandes, y se celebraron más de 600 reuniones. Se instituyó un secretariado nacional, al que los sindicatos cristianos prestaron algunas oficinas abuhardilladas, a dos pasos del «Manneken-Pis». También se manifestaron las primeras oposiciones serias: procedieron sobre todo de la «Asociación Católica de la juventud belga», homóloga, ultra-Quiévrain de la A.C.J.F. y como ella esencialmente burguesa y estudiantil, que, tras haber admitido la existencia de una sección juvenil obrera en su seno, se preocupó bastante por ello y le puso mala cara. Acusado de dividir a los católicos y de impulsar a la lucha de clases, el abate Cardijn acudió a entrevistarse con el Cardenal Mercier, que siempre lo había apreciado. «No comprendo demasiado bien su punto de vista —le dijo el santo arzobispo—; pero vaya usted a ver al Papa; él le iluminará.»

Esa visita al Papa señalaría en la historia de la Iglesia una fecha cuya importancia no puede ser subestimada. El mismo abate Cardijn ha contado, no sin humor, cómo, llegado a Roma a comienzos de 1925, año del Jubileo, cayendo en un Vaticano abarrotado de peregrinos y curiosos, estuvo a punto (a pesar de la carta del Cardenal Mercier de que era portador) de ser encaminado por la vía de las audiencias solemnes, en la que no hubiera podido decir nada al Pontífice, y cómo, por medios que él no indica, había podido ser deslizado «de sala en sala», hasta el despacho-biblioteca, donde, de pronto, se encontró a solas ante Pío XI, feliz, conmovido y balbuciente. Pero, a la pregunta seca: «¿Qué quiere usted?», Cardijn había respondido con tanta sinceridad de sentimiento como grandilocuencia de expresión: «Santísimo Padre, yo quiero dar mi vida por la masa obrera», y vio de pronto cómo cambiaba el rostro del Soberano Pontífice y una atención apasionada se traslucía en la mirada casi severa que había posado sobre el inesperado visitante.

«¡Por fin! —exclamó Pío XI—. ¡Por fin alguien viene a hablarme de la masa, de salvar a la masa! Siempre vienen a hablarme los grupos selectos; pero lo que se necesita es una selección en la masa, una levadura en la pasta. El mayor servicio que usted puede hacer a la Iglesia es restituirle la masa obrera que ha perdido. La masa necesita de la Iglesia y ésta de la masa. Una iglesia formada únicamente por ricos ya no es la Iglesia de Nuestro Señor. El ha fundado su Iglesia sobre todo para los pobres. Esta es la razón de que haya de devolverle a la masa obrera.»

Sin saberlo, el fundador de la J.O.C. se unía a una de las preocupaciones mayores de Pío XI, la que iba a impulsarle, diez años más tarde, a promulgar la encíclica *Quadragesimo anno;* la voluntad de restablecer la presencia de la Iglesia en las clases sociales más pobres. La fórmula que emplearía para expresar su angustia, y que iba a hacerse célebre, «el gran escándalo de nuestro tiempo es que la Iglesia ha perdido a la masa obrera», la pronunció ya ante el abate Cardijn. El acuerdo entre aquellos dos hombres no podía ser más que total. La primera audiencia, a la que seguirían otras, al menos una por año, duró una hora y concluyó con las siguientes palabras: «No sólo bendigo vuestro movimiento, sino que lo quiero, lo hago mío.»

Pío XI mantuvo su palabra: hizo suyo, efectivamente, el movimiento que acababa de nacer. Esa nueva forma de Acción Católica fue directamente relacionada con la Santa Sede, seguida de cerca en su desarrollo por el mismo Papa. En adelante todos los documentos pontificios en los que se tratara de la Acción Católica hablaron de la nueva orientación que ésta había recibido. La *Quadragesimo anno,* la encíclica más «social» del pontificado, expuso con perfecta claridad las intenciones mismas del abate Cardijn: «Para conducir a Cristo a las diver-

sas clases sociales que han renegado de él es necesario, ante todo, reclutar y formar, en su propio seno, auxiliares de la Iglesia que comprendan su mentalidad, sus aspiraciones, que sepan hablar a su corazón en un espíritu de fraternidad.» «Los primeros apóstoles de los obreros serán los obreros.» Además, dirigiéndose a los representantes de la A.C.J.F., elogiaba el nuevo método de apostolado y lo comparaba al que preconizaba para las misiones: constituir un clero indígena capaz de penetrar en las masas indígenas. «Obreros apóstoles de los obreros, agricultores apóstoles de los agricultores, marineros apóstoles de los marineros, estudiantes apóstoles de los estudiantes»; tal era todo el programa de lo que muy pronto se llamaría «Acción católica especializada». Y muchas veces, Pío XI llegó a decir que «entre las señales de renovación» que le hacían optimista en cuanto al porvenir de la Iglesia, la más brillante era, «para la mayor alegría de su alma», el resurgir de «estas apretadas falanges de jóvenes trabajadores cristianos, animados de la noble ambición de reconquistar el alma de sus hermanos».

Así cubierto por el Papa y, más aún que cubierto, patrocinado oficialmente, el modesto movimiento del abate Cardijn ocupó bien pronto un puesto de primera línea en la Iglesia belga. El Cardenal Mercier hizo saber que, personalmente, lo aprobaba; siguieron todos los obispos. En la Pascua de 1925, un mes después del regreso de Roma de José Cardijn, se celebró en Bruselas el primer congreso nacional, con 500 delegados, que dio sus estructuras al movimiento. Se diseñó una insignia y se publicó un manual. Un año más tarde se constituían las secciones flamencas de las dos J.O.C., a fin de tener en cuenta las diferencias de idioma, pero sin que el movimiento quedara dividido, ya que el Capellán general y el Secretariado general eran únicos. De año en año crecía el reclutamiento. Pero seguían manifestándose resistencias. En 1928 el abate Cardijn informó de ello a Pío XI durante una audiencia, y el Papa respondió: «¡Venid a Roma con vuestros militantes! ¡El Papa mostrará al mundo entero y a los sacerdotes lo que piensa de vuestro movimiento!» Y en septiembre de 1929, conducidos por el nuevo arzobispo de Malinas, el Cardenal Van Roey, llegaron a Roma 1 200 jocistas en tres trenes abarrotados. Fueron recibidos en el Vaticano con las banderas desplegadas al viento; incesantemente fue repetido el himno jocista, compuesto hacía poco. Todos iban con su atuendo de trabajo: los mineros, con casco y lanza; los metalúrgicos, con su delantal de cuero; los pintores y albañiles, con la blusa blanca. La audiencia duró casi tres horas. Sin tener en cuenta el protocolo, uno de los fundadores, Fernand Tonnet, leyó un saludo al Papa, al que Pío XI contestó con un discurso muy caluroso, en el que los jóvenes obreros oyeron, entre otras cosas, estas palabras, que resumían toda su intención: «Vosotros sois la Iglesia en vuestras fábricas, en vuestro ambiente de trabajo.» No podía soñarse aprobación más total. El apostolado «de lo semejante por lo semejante» era en adelante considerado como «capaz de realizar un tipo acabado de esa Acción Católica que era uno de los pensamientos fundamentales del Pontificado».[1]

## Del abate Guérin a la J.O.C. mundial

Pero el nuevo movimiento no triunfaba sólo en Bélgica. Otros países siguieron muy pronto su ejemplo y, en primer lugar, aquel que, adoptando esa forma de apostolado, podía asegurarle una mayor difusión: Francia.

Durante la primavera de 1922 un joven sacerdote que acababa de ser nombrado vicario en una parroquia de los arrabales parisinos, Saint-Vincent-de-Paul de Clichy, oyó hablar del nuevo movimiento belga al visitar a su antiguo capellán del frente, el jesuita Padre Danset, de la «Acción Popular». Antiguo obrero, se interesó muchísimo por cuanto leyó acerca del abate Cardijn y de sus jóvenes. En aquel barrio, medio fabril, medio burgués, no necesitó mu-

1. Carta del cardenal Pacelli al abate Cardijn, en el X aniversario de la J.O.C.

chas semanas para descubrir que entre los numerosos adolescentes de su parroquia había mucha desdicha física y moral. Habiendo leído el manual jocista belga y tras haberlo estudiado en compañía de un joven obrero, germinó en él la idea de intentar la experiencia de trabajar en la formación cristiana de la juventud obrera. Analizó los documentos que pudo conseguir, los primeros folletos y los números del Diario. En otoño, sin tener aún la idea de lanzarse a la aventura de una formación, su amigo y él reunieron, uno a uno, otros jóvenes cuyos caracteres conocían bien, un camionista, un ajustador, un empleado y un aprendiz de catorce años, y les expusieron las ideas nuevas. Los cuatro oyentes quedaron conquistados y resolvieron allí mismo intentar hacer lo que hacían los belgas: crear una juventud obrera cristiana. Se enviaron setecientas invitaciones a simpatizantes —o personas consideradas como tales— para un sábado de octubre: acudieron setenta, a un reducido local de la calle Landy; primero curiosos, inseguros, fueron poco a poco conquistados por el tono de convicción del sacerdote y de los cuatro jóvenes apóstoles. Seis dieron su adhesión allí mismo y prometieron ganar a otros camaradas en el taller. El *abate Georges Guérin* acababa de fundar en Francia la primera sección de la J.O.C.

Al mismo tiempo un sacerdote admirable, cuya alma santa ardía en el deseo de recristianizar al mundo obrero, el Padre Anizan,[1] fundador y superior de los Hijos de la Caridad, se ponía al corriente de lo que ocurría en Bruselas por uno de sus religiosos que de allí llegaba. Le pareció que la idea correspondía de modo tan total a cuanto él había soñado siempre, que decidió dedicarse a ella no sólo él, sino también a su congregación[2] y los patronatos de que disponía, a fin de implantarla en Francia. Se entrevistó con el abate Guérin e impulsó a uno de sus hijos espirituales, vicario en Nuestra Señora de la Esperanza, a hacer un ensayo del mismo género. Después, sabiendo que el abate Cardijn iba a París, le invitó a alojarse en su casa y le escuchó hablar durante tres días, conmovido hasta las lágrimas. Precisamente la Unión de las Obras, de la que acababan de encargarse los Hijos de la Caridad, iba a celebrar en julio su Congreso anual en Rennes: el Padre Anizan invitó al fundador a que hablara allí. La elocuencia del abate Cardijn causó sensación. Los trescientos directores de Obras allí presentes quedaron conmovidos. El venerado Cardenal Luçon recibió en sus brazos al orador y lo bendijo entre lágrimas de alegría. La J.O.C. francesa había recibido su «bautismo de Reims». Ocho días después, en París, el director de las obras para la diócesis presidía una jornada de estudios que reunía a trescientos militantes jocistas y sacerdotes para poner a estos últimos al corriente de los nuevos métodos: lo que para el abate Guérin no había sido, modestamente, más que una experiencia, se hallaba ahora, definitivamente, a cargo de la Iglesia. El director de las obras era aquel antiguo presidente de la A.C.J.F. a quien vimos comprometido en la acción social, el futuro primado de las Galias, el Cardenal Gerlier.

Muy pronto el pequeño núcleo de Clichy fue como una bola de nieve. Su periódico, *Jeunesse ouvrière,* del tamaño de una hoja de carta, que los primeros jocistas redactaban, editaban y distribuían por sí mismos, comenzó a difundirse; en julio de 1927 se litografiaban 3 000 ejemplares. Creáronse grupos en otros puntos de París y de su comarca; después en las provincias, en el Norte, en Lyon, en Marsella, en Bretaña, en Anjou. A mediados de noviembre de 1928 se pudo reunir en la cripta del Sagrado Corazón de Montmartre a 3 500 jocistas franceses. De año en año o, mejor dicho, de mes en mes, se formaron grupos por todas partes y hasta federaciones regionales. En 1931 una peregrinación conducía a una audiencia del Papa a 1 200 jóvenes. Constituíase una rama femenina, lo mismo que en Bélgica, creada por cuatro obreras de fábrica, dos empleadas, una costurera, una modista, una tapicera, la mayor de las cuales no tenía dieciocho años. En 1933 la J.O.C. de los muchachos contaba con 19 000 adheridos y 20 000 simpatizantes encuadrados, y la de las jóvenes, con unas 15 000. A través de

1. Sobre el Padre Anizan, ver más adelante.
2. No tenía aún tres años de edad.

Francia, el movimiento estaba dividido en 500 secciones y se celebraban, cada semana, más de mil Círculos de estudio. El jocismo francés había manifestado en seguida un carácter realista y organizador, que debía permanecer en su propio estilo. Había practicado con pasión el sistema de la «encuesta», tan caro al abate Cardijn. También había dispuesto los servicios de paro forzoso y de colocación, preparación al trabajo, socorro mutuo, sin omitir un servicio de prensa y de librería, especialmente emprendedor. Una de las formas de actividad más originales fue la ayuda a los jóvenes soldados, tan frecuentemente aislados en los cuarteles. Toda esa actividad era dirigida y ordenada por un secretariado general, en el que el capellán general representaba un discreto papel de mentor.

Pero no hay que exagerar la importancia de ese desarrollo ni de esa rapidez. El abate Guérin, modesto, repetía con frecuencia y de buen grado que no conviene hablar de «reguero de pólvora», ni de arranque «fulgurante», y que nada tenía de extraordinario el haber fundado 500 secciones en siete años. Es evidente que esos miles de jóvenes y muchachas entusiastas eran bien poca cosa dentro de la masa obrera. Al menos era algo mejor que una señal, un fermento que podía levantar la pasta. ¿Lo comprendía así todo el mundo, incluso en la Iglesia? No es seguro. Entre la aristocracia del clero, la J.O.C. contaba, sin duda, con numerosos amigos; además del Padre Anizan y del canónigo Gerlier, Monseñor P. Glorieux, rector de las Facultades católicas de Lille; el canónigo Tiberghien, veterano del catolicismo social; el Padre Desbuquois, jesuita, fundador de la Acción popular; el R. P. Merklen, director de *La Croix;* el ilustre orador abate Thellier de Poncheville; el Padre Bernadot, dominico, fundador de la *Vie spirituelle* y más tarde de *Sept*, y, sobre todo, el Cardenal Verdier, nuevo arzobispo de París, de quien se aseguró que había sido expresamente nombrado por el Papa para establecer ese apostolado de nuevo estilo. Pero tampoco faltaron las resistencias. Procedían sobre todo de ciertos ambientes católicos conservadores, los mismos que se oponían al catolicismo social y al sindicalismo cristiano. Como en Bélgica, las relaciones con la A.C.J.F. burguesa plantearon problemas, puesto que la J.O.C. dependía de la jerarquía para la evangelización de la juventud obrera y no podía depender de un supermovimiento. Aun ingresando en la A.C.J.F., trataba de permanecer autónoma. Cuando fue hallada la solución de ese problema, en septiembre de 1927, las desconfianzas cayeron poco a poco. Establecióse una colaboración. Los equipos obreros de la A.C.J.F. entraron en la J.O.C., lo que tuvo como consecuencia el favorecer la fundación de otros movimientos especializados.

Otro problema se planteó muy pronto a aquellos equipos de jóvenes: el que plantea a todo joven el tiempo que pasa. Cuando los primeros jocistas llegaron a la edad adulta, los dirigentes del movimiento se preguntaron qué llegarían a ser una vez separados del jocismo, si habían de seguir siéndole fieles. Se impuso entonces la idea de fundar movimientos de adultos: en 1933, la Liga obrera cristiana femenina; en 1935, la Liga obrera cristiana, que orientaron su acción en el sentido familiar, tratando de hacer de cada hogar una «célula de vida social que irradiara Amor de Cristo». El diario de esos movimientos, *Monde ouvrier,* alcanzó en un año una tirada de 90 000 ejemplares.

Entretanto, el movimiento había desbordado Bélgica y Francia. El prestigio del abate Cardijn, acrecentado por la total confianza que le concedía Pío XI, por sus discursos y sus escritos y muy pronto por el éxito de las manifestaciones de masas en cuya organización sobresalieron los jocistas, lo hicieron irradiar en muchos países. Holanda y Suiza dieron el ejemplo, seguidas por numerosos Estados de América latina. En Canadá el iniciador fue el *Padre Henry Roy*, oblato de María Inmaculada, perfecto émulo del abate Cardijn y de Guérin, que acudió a formarse en Bélgica antes de regresar a su país a emprender, en 1932, la fundación, que tuvo éxito extraordinario y penetró en Estados Unidos. Por doquiera se interesó el episcopado en el nacimiento del nuevo movimiento: en Lisboa era el Cardenal-patriarca, Cerejeira, quien invitaba al abate Cardijn para que acudiera a explicar a los hombres de Acción Católica el cambio profundo que su iniciativa

había introducido en sus métodos. Pío XI ayudaba a esa expansión. A cuántos obispos no preguntó: «¿Tiene usted la J.O.C. en su diócesis?» Hacía que el Secretario de Estado escribiera al de Nimega que el éxito de la J.O.C. era a sus ojos «una recompensa sobrenatural a los cuidados y a las angustias que le asaltaban». En 1932 se celebraba en Bruselas la primera reunión de capellanes. En 1935, cuando la J.O.C. belga festejó su décimo aniversario, diez países enviaron delegaciones, entre ellos Yugoslavia, el Congo y Siria. En 1939 la guerra mundial se hacía cada vez más amenazadora; el abate Cardijn, convertido en Canónigo Cardijn, convocó en Roma, en torno al Papa, a los jocistas del mundo entero: de haber podido realizarse, ese congreso hubiera reunido a delegaciones de veintinueve países, entre ellos China. Pero el conflicto estalló el día mismo en que estaba prevista la enorme asamblea; y, hecho casi simbólico, el primer soldado que cayó en la guerra fue un jocista...[1]

Así, pues, en catorce años, el grano de mostaza plantado por el abate Cardijn se había convertido en árbol de gran tamaño. Internacional, mundial, con organismos de tal y manifestaciones a la misma altura, la J.O.C. representaba algo en la Iglesia. Los únicos que en Occidente escapaban a su influencia eran los Estados totalitarios, en los que el régimen trataba de tener en sus manos a toda la juventud. Discutida en todas partes, amada por los unos, acusada por los otros, ya de predicar la lucha de clases, ya de dividir al proletariado y de caer en el clericalismo, estaba dispuesta, más allá de los años de pruebas heroicamente soportadas, a reanudar su camino. Pero la J.O.C. había hecho algo más que desarrollarse: los jóvenes obreros habían dado el ejemplo a otras clases sociales. La consigna que repetía su himno, en las palabras de René Debauche: «Haremos de nuevo cristianos a nuestros hermanos», la habían hecho suya otros grupos.

1. En 1939, la J.O.C. existía en los países siguientes: Bélgica, Canadá, Francia, Suiza, Hungría, Yugoslavia, España, Portugal, Eslovaquia, Siria, Colombia, Inglaterra, Irlanda, Polonia, Ucrania, Africa del Norte, Indochina, Luxemburgo, China. En 1953 existía en 65 países.

## "Haremos de nuevo cristianos a nuestros hermanos"

J.A.C., J.E.C., J.M.C., J.I.C...., estas siglas, definitivamente puestas en uso, aparecieron durante los años que siguieron a la fundación de la J.O.C., de cuyo papel de pionero no podría dudarse. El apostolado del semejante por el semejante se había manifestado tan eficaz que el método fue adoptado poco a poco por todas las categorías sociales, tras haber sufrido algunas veces ciertas modificaciones, debidas a determinadas condiciones sociológicas y mentalidades.

«La J.A.C. (Juventud agrícola cristiana) fue primero una reunión, a la manera de un arroyo que nace del encuentro de diversos hilos de agua.» Esta observación es del R. P. Foreau, que en Francia fue el primer capellán general del movimiento. Realmente, existían ya numerosos organismos u obras que, algunos hacía tiempo, se interesaban por los jóvenes del campo. La A.C.J.F., que había penetrado muy poco en la clase obrera, contaba con numerosos miembros en el campo y tenía una «Comisión rural». La Unión católica de la Francia agrícola, que tendía a reanimar el espíritu cristiano en el ambiente rural, poseía secciones de jóvenes. Los católicos sociales, que se habían preocupado del mundo campesino, habían pensado en la juventud, especialmente Marius Gonin, el iniciador de las Semanas sociales, que había concebido numerosas obras para la formación de los jóvenes rurales.[1] En diversas regiones de Francia se habían hecho realizaciones que alcanzaban éxito; en el Oeste, en torno a la Escuela de agricultura de Angers, surgía todo un movimiento y comenzaba a funcionar la enseñanza agrícola por correspondencia. Con el nombre de «Beau-

1. Ver vol. XII.

ce y Perche», el abate Gaudron, futuro obispo, había agrupado sólidamente, para jornadas de estudios, a los jóvenes campesinos de la diócesis de Chartres, mientras que en Nancy el joven abate Jacques, hijo de campesinos, y su amigo Robert Gravier, también auténtico campesino, habían lanzado un «Movimiento de Juventud» que presentaba al principio los caracteres de la J.A.C. Y de todos estos elementos nació, en marzo de 1929, bajo el impulso del presidente de la A.C.J.F., Francisco de Menthon, y del principal responsable de la sección rural, Jacques Ferté, la «Juventud agrícola cristiana», en el marco de esa Acción Católica especializada que la J.O.C. había hecho nacer. Pero no se trataba de constituir una réplica pura y simple del joven movimiento obrero, y en la J.A.C. el clima nunca sería como el de la J.O.C. Menos entusiasmo exterior, tal vez menos manifestaciones, pero un serio esfuerzo para llevar a los jóvenes del campo a adquirir conciencia de sus problemas, a llegar a la mayoría social, a darse jefes de su propio ambiente campesino y a luchar contra los peligros que amenazaban al mundo rural, empobrecimiento y despoblamiento de los campos. Inicialmente, uno de los caracteres sorprendentes de la J.A.C. fue el asociar la preocupación del apostolado a intenciones prácticas en cuanto a la formación profesional, la utilización de los descansos, las condiciones de vida. Otro carácter era el de reunir en sus filas a elementos de condiciones sociales muy diversas, a grandes terratenientes junto a simples aparceros.

Muy pronto, la J.A.C. se implantó en gran número de diócesis francesas. En el Congreso de Tours, organizado, en 1935, en torno a la tumba de San Martín, reunió a 2 500 delegados; en la primavera de 1939, en París, el Congreso del X aniversario reunió a 17 000, más una delegación de 2 000 muchachas. Porque la «Juventud agrícola cristiana femenina», J.A.C.F., había surgido nacida en 1933, como la J.A.C., de la reunión de diversos movimientos y tentativas, especialmente de las «Sembradoras», fundadas en Lorena por el abate Jacques, las jóvenes militantes formadas por la Escuela económica agrícola de Anchin, en el Norte, las discípulas salidas de los cursos abiertos por las Semanas agrícolas de Toulouse y de la sección de juventud agrícola de la Liga femenina. Los resultados fueron también excitantes: en 1938 el movimiento contaba con 12 000 miembros. Más aún que la rama masculina, trabajaba eficazmente por la unión de las clases sociales, incluyendo en buen número a jóvenes de la nobleza y de la burguesía terrateniente. En vísperas de la guerra, en Francia, los dos movimientos de la juventud campesina, cuyos periódicos alcanzaban la tirada de 100 000 ejemplares, y que acababan de prolongarse en una L.A.C. (Liga agrícola cristiana), estaban aún lejos de haber alcanzado su pleno desarrollo, pero tenían ya establecidas unas sólidas bases en todo el país. Además habían desbordado las fronteras francesas y se extendían por Holanda, Bélgica, Suiza y América latina, en total en una docena de países.

Tampoco la J.E.C. —Juventud estudiantil cristiana— nació *ex nihilo*, como había ocurrido con la J.O.C. En Bélgica, donde apareció ya en 1928 con el nombre de Juventud Estudiantil católica belga, prolongó primero los diversos organismos que, en la enseñanza católica, ofrecían a sus miembros círculos de estudio, retiros, casas de reunión y también la Asociación católica de la Juventud belga. En Francia, si es verdad que su fecha de nacimiento es 1930, ya había tenido de hecho algunos antecedentes en las numerosas formaciones —tantas veces antiguas y algunas procedentes ya del siglo XIX— en las que los estudiantes católicos habían querido agruparse para meditar su religión, como la «Conferencia Laënnec» de los estudiantes de medicina, o los pequeños grupos sin título como los «talas»,[1] los «Khagnes», los «Taupes» y los de la Escuela Normal Superior.[2] Estos elementos —o al menos la mayor parte de ellos— se encontraban de nuevo en el marco de la A.C.J.F., donde eran muchos los estudiantes que ocupaban cargos directivos. En 1922 la Federación francesa de los Estudiantes católicos

1. «Qui *va-t-a-la* messe!»

2. «Khagnes», clases de preparación a la Escuela Normal Superior de Letras; «Taupes», clases de preparación a las grandes Escuelas científicas.

estableció lazos de unión entre los grupos de estudiantes y los de los alumnos de las grandes escuelas. Pero el espíritu en que nació la J.E.C. fue totalmente diverso de aquél, bastante burgués, que reinaba entre los ambientes de la juventud intelectual. Bajo la directa influencia de la J.O.C., cuya experiencia estudiaron, aquellos jóvenes inscritos, ya en las Universidades, ya en las grandes escuelas, ya en la enseñanza primaria superior, resolvieron hacer para sus camaradas lo que los jocistas hacían para la juventud obrera. Guiado por Louis Chaudron y Marc Schérer, el movimiento nació en un local prestado por la A.C.J.F., con representantes no sólo de París, sino de muchas provincias. Como jóvenes intelectuales más acostumbrados a la reflexión que sus camaradas obreros o campesinos, resolvieron «plantear los problemas que ordinariamente pasan inadvertidos», lo que les llevó a tomar (al menos por parte de algunos elementos) posiciones un tanto avanzadas. Practicando exactamente el método de «encuesta» inventado por el abate Cardijn, sus círculos de estudio se dedicaron a cuestiones tan ardientes como la paz y la guerra o el advenimiento de una civilización proletaria. Esos jóvenes audaces provocaron reacciones, especialmente las del general Castelnau, presidente de la Federación católica, en tanto que comenzaba a preocuparse la Federación francesa de estudiantes católicos.

A pesar de todo, el movimiento se extendió: los «campamentos» que organizaba en verano, especialmente en Barèges, en los Pirineos, y en Tamié, en Saboya, alcanzaron gran éxito. Tras una crisis, hacia 1933, el reclutamiento volvió con más fuerza y puede decirse que el espíritu «jocista» penetró en todas las formaciones antiguas. También a causa de las diferencias de origen, se dio al movimiento una organización más flexible, dejando mucha autonomía a las diversas ramas. Simultáneamente nació la J.E.C. femenina: su primer gran impulso surgió entre las discípulas de las Escuelas primarias superiores, entre las que hizo maravillas el abate Dutil, llegando su organización definitiva a constituirla en cuatro movimientos paralelos (Universidades, Liceos, Escuelas primarias superiores y Enseñanza libre) unidos en su cima. Con sus delegados y delegadas muy activos, sus mil secciones, sus Círculos de estudios regulares, sus campamentos de verano, sus Congresos, la J.E.C. y la J.E.C.F. eran, en vísperas de la segunda guerra mundial, lo bastante importantes para provocar la cólera de la «Acción laica» que, aun admirando la energía y el ímpetu de aquellos jóvenes católicos, veía en ellos un peligro grave. En diversas condiciones, adaptado a los temperamentos nacionales, el movimiento existía también en una decena de países, entre los cuales especialmente en Suiza, en España, en Portugal y en Canadá.

La idea genial nacida de la experiencia del abate Cardijn parecía, pues, poder adaptarse a todos los medios. Pero uno se presentaba especialmente difícil de alcanzar, el de los jóvenes trabajadores del mar, ambiente poco compacto, heterogéneo, en el que parecía difícil reunir los elementos suficientes en círculos de estudios y en sesiones. Un capellán de la Marina, el abate Havard, y un ex oficial de la Marina convertido en dominico, el Padre Lebret,[1] se dedicaron, sin embargo, a esa necesidad. En 1930 lanzaron la «Juventud marítima cristiana», que publicó un diario para sus futuros adheridos. Los resultados fueron muy pronto prometedores; formáronse pequeños grupos, lo mismo entre pescadores que entre tripulantes mercantes, a la espera de ganar a los hombres de la Marina de guerra.

En 1931 pudiéronse celebrar «Jornadas marítimas», que fueron reanudadas cada año. Se ponía el acento sobre todo en la formación moral de los marineros, la lucha contra el alcoholismo y el libertinaje y lo mismo en la necesidad de atender a su soledad. Muy inteligentemente fue instituida una Pre-J.M.C. para agrupar a los muy jóvenes que experimentaban el *Llamamiento del mar*, según el título del periódico lanzado por el movimiento. Y lo mismo que en la J.A.C., fueron numerosos en la J.M.C. los contactos sociales, y muy fraternales: contactos que atrajeron la adhesión de mu-

1. El mismo cuyo papel social ha sido señalado más arriba.

chos oficiales, especialmente de la Marina mercante, dispuestos a trabajar y a hacer reinar en sus naves el espíritu cristiano.

Pero quedaba un ambiente que la Acción Católica parecía ignorar: el de la burguesía. En virtud de una lógica elemental, imponíase una «Juventud burguesa cristiana». Pero en Francia no se constituyó hasta 1935. Eran muchas las dificultades que había que vencer. ¿Cómo se situaría el nuevo movimiento con respecto a las viejas formaciones, a la manera de la A.C.J.F., en las que los burgueses eran los más numerosos, y lo mismo con respecto a las nuevas J.A.C. y J.E.C.? Por otra parte, es evidente que no hay una sola burguesía; por su formación y su modo de vida, los hijos de comerciantes, los jóvenes y funcionarios y los hijos e hijas de los grandes patronos, son muy diversos. Sin embargo, la Liga femenina de la Acción Católica había fundado una sección de «Jóvenes Urbanas» y en las diócesis existían Federaciones de muchachas. Fueron las jóvenes, precisamente, quienes tomaron la iniciativa de lanzar una «Juventud cristiana» sin especificación, a la que muy pronto se llamó «Juventud independiente cristiana»; los elementos anteriores fueron absorbidos por ella sin dificultad. Siguieron los jóvenes, y la J.I.C. hizo algo más que recoger a los grupos de la A.C.J.F. que ya no habían sido absorbidos por la J.E.C.; comenzó el apostolado en diversos ambientes y consiguió implantarse en muchos puntos. De hecho se le plantearon también problemas poco fáciles de resolver. ¿Cómo asegurar la cohesión entre sus diversos elementos? ¿Cómo reunir, si no era en círculos a lo largo del año, a jóvenes y muchachas acostumbrados al individualismo y que, sobre todo, no solían gustar de sacrificar parte de sus vacaciones para acudir a los campamentos? En vísperas de la guerra mundial, la J.I.C. no había formulado aún las respuestas a esas preguntas y no había hallado su verdadero clima. Pero acababa de proporcionarse —en 1938— una prolongación rica de porvenir: la *Acción Católica independiente,* constituida en Francia al llamamiento de un grupo de lyoneses antiguos «jecistas» y, después, del infatigable canónigo Dutoo; era lo bastante floreciente para celebrar su primer Congreso en la primavera de 1939. Incluso durante la guerra, reconocida oficialmente, esta formación se disponía a un esfuerzo cuyos resultados vemos hoy.

## La Acción Católica organizada

La multiplicación de movimientos «especializados» señaló una renovación de la Acción Católica. El proselitismo seglar había adquirido la forma de una verdadera institución por la participación no ya ocasional y benévola, sino permanente y oficial, de los fieles en la tarea de apostolado asumida antaño por el clero solo. El impulso dado por Pío XI desde el comienzo de su pontificado fue inmensamente acrecentado, hasta el punto que a los ojos de muchos pareció que la Iglesia acababa de proceder a una innovación. Terminaba la concentración de las fuerzas católicas; los cuadros de la acción eran ampliados; quedaban perfectamente fijadas las grandes líneas de un programa. Quedaba por hacer un esfuerzo para que la Acción católica se convirtiera verdaderamente en el organismo supremo que animara, dirigiera, coordinara todas las formas de apostolado.

Planteábanse problemas bastante difíciles, que hemos podido percibir asistiendo al nacimiento de los movimientos especializados: ¿cómo colaborarían las jóvenes formaciones con las antiguas que tenían el legítimo derecho de recordar que también ellas habían realizado acción católica, antes incluso de que esas palabras hubieran recibido iniciales mayúsculas? ¿Cómo se conciliarían estados de ánimo que, a pesar de un profundo acuerdo sobre la intención de ensanchar el campo del Señor, parecían tan diferentes? Esos problemas existían lo mismo en Alemania, a propósito del «Volksverein», que en Bélgica, con el Partido católico y sus dependencias, y en Francia, donde fue pronto evidente que había que hallar una solución lo antes posible.

Esa solución fue buscada en dos direcciones. Podía pensarse en integrar las nuevas formas de la Acción Católica en los organismos ya

existentes. Así se procedió con respecto a los movimientos juveniles: la A.C.J.F., que además había ayudado en cierta medida al nacimiento de los movimientos especializados, fue considerada como el organismo que los englobaría a todos, a los jocistas, a los jecistas y a otros, que tendrían un puesto en su Consejo federal y hasta en sus Comités diocesanos. Pero conservaría, en principio, su originalidad. De esta manera, los *Annales de l'A.C.J.F.* seguirían apareciendo hasta 1940 al lado de órganos de prensa numerosos, creados por los movimientos especializados. Pero ¿podría durar indefinidamente esa situación? ¿Conservaría la A.C.J.F. suficiente actividad para retener a los jóvenes? ¿Qué temas podría explotar para interesarlos? En 1939 esas preguntas estaban apenas formuladas; no lo serían pública y brutalmente hasta veinte años después.

La otra solución consistía en renovar desde el interior las viejas formaciones haciendo que en ellas penetrara el nuevo espíritu de la Acción Católica. Tal fue, especialmente, el caso de las dos Asociaciones femeninas, la Liga patriótica de las francesas y la Liga de las mujeres francesas, que se fusionaron en 1933 para constituir la Liga femenina de Acción Católica. Mientras que su homóloga masculina, la Federación Nacional católica, aunque nominalmente unida a la Acción Católica, seguía preocupada sobre todo por la defensa de los intereses de la religión,[1] la Liga orientó el ardor de sus millones de militantes en el sentido deseado por la Jerarquía, es decir, el del apostolado sistemático.

Pero no hubo fusión ni asimilación total. El éxito de los movimientos especializados estaba, en gran medida, en la libertad que se les había dejado. Hubiera sido bastante torpeza encerrarlos en marcos demasiado rígidos. Como convenía, al menos, armonizar todos sus esfuerzos, en 1931 pidió Pío XI al Cardenal Verdier que propusiera a los cardenales y arzobispos de Francia la creación de un organismo central, que emanara directamente de la Jerarquía, que supervisaría a la vez las obras y los grupos de la «Acción católica general», actuando en el terreno nacional sin distinción de ambientes, y sobre los movimientos de «Acción católica especializada». Tal organismo fue la *Acción católica francesa,* dirigida por un Consejo central, formado por un presidente, un secretario general y un asesor seglar; una comisión arzobispal se encargaba de dar su parecer acerca de las cuestiones importantes y los proyectos a largo plazo. Controlaba, pues, cuanto dependía del apostolado, lo mismo en sus medios de expresión, libro, cine, radio, que en sus intenciones sociales o familiares. Bajo su primer responsable, un prelado tan generoso como eficaz, Monseñor Courbe, ese «Secretariado de la A.C.F.» se manifestó utilísimo factor de unión, de coordinación y de influencia.

El sistema francés estaba destinado a ser imitado en muchos países. En Roma se hizo una primera tentativa de organización en el centro de la Cristiandad, con la *Actio catholica* fundada en 1935, pero cuya actividad fue modesta hasta 1939, en parte a causa de las limitaciones que el fascismo imponía a la Acción Católica italiana.[1] Comenzaban a manifestarse diversas formas de organización internacional de Acción Católica, tales como la *Internazionale delle leghe femminili cattoliche* y la *Pax Romana*, que agrupaba a intelectuales.

Pero, jurídicamente hablando, la Acción Católica no existía aún como institución de la Iglesia, ya que su nacimiento era posterior a la publicación en 1917 del Código de Derecho canónico y éste no reconocía, en cuanto a «Asociaciones de fieles» (cán. 684, 725), más que a las Ordenes Terceras y las Cofradías. Pero la posición canónica de la Acción Católica se apoyaba sólidamente en las Actas del Magisterio, y especialmente de la Santa Sede, que habían sido tan precisas como numerosas. De esas actas debían retenerse sobre todo dos grandes ideas: en adelante, los seglares tienen la obligación de participar con todas sus fuerzas en el apostolado; para ello reciben de la Jerarquía un mandato: ambas nociones son estrechamente solida-

1. Las perspectivas cambiarían después de la segunda guerra mundial.

1. Ver más adelante.

rias, inseparables. La fórmula de Pío XI, que define a la Acción Católica como «la participación de los seglares en el apostolado jerárquico» (Pío XII dirá, más bien, «la colaboración») alcanza su verdadero sentido si el acento se pone sobre esta última palabra. Como recordaban los obispos alemanes en 1933, en sus conferencias de Fulda, los seglares son invitados a participar en el «apostolado jerárquico» y no en «la jerarquía misma». «Lo que caracteriza a la Acción Católica —dice un obispo francés [1]— y la diversifica de toda otra actividad apostólica, incluso propiamente espiritual y colectiva, es que a la vez es *organizada y dirigida*.»

Tal fue, en este terreno, la obra del gran Papa Pío XI. Comprendiendo a la vez la importancia del riesgo y la utilidad de los nuevos medios, concediendo a la Acción Católica una confianza total, más de cien veces expresada oficialmente, hizo dar a la Iglesia un paso decisivo. Declarado por él «de todas las formas de apostolado, la más conforme a las necesidades de nuestra época», el nuevo organismo quedaba habilitado para movilizar a todos los fieles y hacerlos más eficaces en el combate por Dios.

## "¡Nosotros somos la revolución!"

La entrada en escena de la Acción Católica en la forma que se le dio durante los años 30 señaló para la Iglesia una fecha capital. El acontecimiento resulta aún demasiado próximo para que podamos medir sus consecuencias. Pero no se ve ningún otro que pueda comparársele en la historia reciente y, si se quiere remontar bastante lejos, hay que colocarlo por lo menos al nivel de hechos como la «Contrarreforma» o la Cruzada. Algo radicalmente nuevo ha aparecido en la catolicidad: rasgos nuevos se han inscrito en el rostro tradicional de la Iglesia, rasgos que nunca podrán hacerse desaparecer. Apenas hay una puntita de exageración lírica en la breve frase que dejó caer un día el abate Cardijn: «¡Nosotros somos la revolución!»

Esta importancia del acontecimiento no puede comprenderse más que dándose cuenta de que la Acción Católica no es simplemente una forma, entre otras, de la acción de la Iglesia, en el sentido en que puede decirse que las «obras de caridad», por ejemplo, dependen de esa acción. La Acción Católica hace algo más que constituir organismos nuevos y descubrir métodos; procede de un espíritu nuevo que ella no cesará, en adelante, de ensanchar y difundir. «En cierta manera, todo entra en la Acción Católica», declaró Pío XI; y en el momento en que Mussolini amenazó a la Acción Católica italiana, el Papa se manifestó más categórico aún, exclamando: «¡La Acción Católica es la Iglesia!», a fin de dar a entender al dictador que no se tocaba a la primera sin romper con la segunda. La breve fórmula tiene gran alcance: la Acción Católica es la Iglesia en lo que tiene de vivo, de creador; es la Iglesia en marcha hacia su porvenir.

Evidentemente, la Acción Católica ha modificado las relaciones de la Iglesia con la sociedad. Ante todo, le ha proporcionado medios nuevos de actuar en el terreno social. La J.O.C., en primer lugar, ha restablecido en cierta medida el contacto de la Iglesia con el proletariado: gracias a ella, los sacerdotes han podido reaparecer en ambientes que les estaban cerrados. Teniendo buen cuidado de no dejarse confundir con empresas propiamente sociales, el sindicalismo cristiano, por ejemplo, ha ayudado a su progreso. Los grandes temas del catolicismo social, con los de la dignidad del trabajo, la libertad del trabajador, el salario vital, el derecho al descanso, han sido considerados por ella y han penetrado mejor en las masas. En el conjunto de los movimientos de A.C. se ha establecido un clima de fraternidad que ha contribuido a borrar o atenuar las disensiones entre las clases. Sin duda, no hay que exagerar la importancia de esos resultados y, numéricamente hablando, tal vez sea verdad que en Francia «la Acción Católica no mejora más que en débil medida la situación que provocara su crea-

1. S. E. Monseñor de Bazelaire, libro citado en las notas bibliográficas.

ción»,[1] es decir, la que ha establecido la apostasía de las masas proletarias. Pero si, anticipándose un poco, se manifiestan las cifras de la J.O.C. francesa en 1957, o sea treinta años después de su formación, se puede estimar que 500 000 jóvenes de ambos sexos han sido puestos en movimiento, que 15 000 militantes acaban de seguir unos cursos de formación y que los diarios alcanzan tiradas de 60 000 ejemplares: señales todas de éxito que no son dudosas. Y aun habría que investigar —lo que es prácticamente imposible— la acción indirecta de esos jocistas, incluso cuando más tarde son ya adultos, en los ambientes en que viven, por ejemplo, la influencia que ejercen en los sindicatos. La Acción Católica se comporta mucho más que como un simple «fermento en la pasta» —una pasta lenta en elevarse—: se encuentra ya en el estadio de los resultados.[2]

Si la Acción Católica ha servido para establecer contactos sociales, ha tenido también otro feliz resultado, el de distender los lazos que con demasiada frecuencia ataban a los católicos a la política. En innumerables ocasiones, el Papa y los obispos han pedido que «la Acción Católica se mantuviera al margen de los partidos políticos»,[3] yendo hasta a aconsejar a los dirigentes de la A.C. que evitaran tomar ninguna actitud política pública. No se trata, por supuesto, de prohibir a los católicos que usen sus derechos cívicos y respondan a sus deberes en esa materia. Pero el desarrollo de la Acción Católica ha contribuido grandemente a hacer desaparecer la noción de una «defensa de la Iglesia» asegurada por medios políticos, es decir, en colisión con éste o el otro partido: ha hecho sentir mejor a los católicos las exigencias del «bien común», en cuyo nombre debe apreciarse toda política. El clima político de la posguerra, en lo que tenga de mejor, traducirá esas influencias indirectas.

1. A. Dansette, *Destin du Catholicisme français*, p. 116.

2. Cfr. el artículo de respuesta a Adrien Dansette en *Masse ouvrières* de mayo de 1957.

3. Ver, por ejemplo, p. 48, del pequeño libro del cardenal Richaud, citado en las notas bibliográficas.

En el interior mismo de la Iglesia, la aparición de la Acción Católica trajo consecuencias más importantes todavía. Enumerarlas es indicar los aspectos mismos que el catolicismo adquirió entre nosotros desde hace veinte años, y que se traducen en el vocabulario de que se sirven los católicos y que incluso ha superado los límites de la Iglesia.[1] Es la Acción Católica quien, efectivamente, ha impuesto el uso, hacia el año 1936, de los términos *ambientes de vida, conquista, revisión de vida, presencia,*[2] *testimonio, encarnación de los valores, compromiso temporal, militante*, cuyo mismo éxito —y el de otros que utilizará después de la guerra— es también una prueba de sus logros.

La primera y más evidente consecuencia de ese éxito fue el modificar profundamente la actitud y el papel de los seglares en la Iglesia, es decir en sustancia, el equilibrio de funciones. Si San Avito, obispo de Viena en los tiempos bárbaros, había proclamado que «también los seglares son la Iglesia», esa verdad evidente había quedado un poco olvidada desde el Concilio de Trento, en el que, para responder a los ataques de los protestantes contra el clero, la Iglesia había reunido todas sus fuerzas en torno a los sacerdotes... Se inicia una «desclerización» de la Iglesia. «Ha terminado el tiempo para muchos cristianos, si no para todos, en que había que dirigirse al párroco para el conocimiento de lo que cada uno está obligado a creer y para la conducta exterior de su vida cristiana.»[3] Según el parecer del mismo Magisterio

1. El abate Gérault, profesor en el Seminario Mayor de Poitiers, ha hecho, en el fascículo n.° 10 de *Parole et Mission*, la historia de la evangelización reciente en Francia, por la de las nuevas frases y «slogans».

2. La palabra «presencia» fue utilizada en 1932 por el autor del presente libro (cfr. *Le Monde sans âme*); en 1936, titulaba *Presences* una colección que dirigía y, en el primer volumen aparecido en 1937, *Ce qui meurt et ce qui nait*, utilizaba la fórmula: «Presencia en sí, presencia en el mundo».

3. A.-M. Henry, o. p., *Les mouvements du laïcat et notre rattachement à l'Eglise* («Vie spirituelle», octubre de 1961). — Ver, acerca del papel del laicado en la Iglesia. cap. XIII.

infalible, el laicado «es llamado por una gracia singular de Dios a un ministerio que difiere poco del ministerio sacerdotal».[1] Semejantes palabras hubieran sorprendido a aquel obispo que cien años antes decía a Montalembert, defensor de la escuela cristiana: «¡Esa defensa no corresponde a los seglares!» La idea del laicado asociado al clero en su tarea apostólica no cesará de desarrollarse y se extenderá incluso a un campo mucho más vasto. Y podrán leerse invitaciones oficiales a los sacerdotes a que respeten la vocación de los seglares y eviten las concepciones «más o menos teñidas de clericalismo».[2]

De ese laicado «consagrado» salen en adelante grupos selectos católicos mucho más emprendedores, mucho mejor formados que los del pasado. Será éste uno de los puntos sobre los que gustará Pío XII insistir: «La Acción Católica —repetía con frecuencia— puede y debe dar a los católicos guías católicos.» Y de hecho es sorprendente comprobar que los dirigentes de Acción Católica proporcionarán jefes a todas las grandes formaciones sindicales, intelectuales y hasta políticas en las que intervengan los católicos: la mayoría de los ministros demócratas populares de Francia, de Alemania y de Italia, después de la segunda guerra, saldrán de esos ambientes.

Y no son solamente unas docenas de individualidades notables lo que destacan los movimientos de Acción Católica: es el conjunto de los católicos lo que, gracias a ellos, evoluciona y, moralmente, progresa. La idea sobre la que tanto insistiera el abate Cardijn, de *unidad de vida* y *revisión de vida,* la han hecho suya todos los miembros de la Acción Católica. Reaccionan con ello a esa especie de dicotomía, tan estimada por una parte de la burguesía católica, que hacía de la religión un compartimiento separado, sin relación alguna con la existencia cotidiana. Uno de los resultados más felices de los progresos de la Acción Católica es la atención de los fieles a la moral de los negocios, la moral social, la moral del dinero. Por este aspecto, supera en importancia y eficacia al catolicismo social, que es sobre todo una escuela de pensamiento. «Decís bien —comenta el abate Cardijn— que ningún régimen, ninguna legislación puramente económica puede salvar a la sociedad sin un plan de transformación de los hombres.»[1]

Todo ese esfuerzo tiene, además, raíces espirituales muy profundas: el ímpetu apostólico que exige la Acción Católica se une a aquel que lleva a los teólogos a insistir sobre la noción de Iglesia «cuerpo místico de Cristo», cada uno de cuyos miembros, cada una de cuyas más modestas células, se siente ligada al misterio sobrenatural de la colectividad cristiana, ligada al de Cristo glorioso. En la práctica, esta idea grandiosa se traduce por un sentimiento de intimidad con respecto a los otros, un sentimiento *comunitario* —también esta palabra se pone de moda—. Los verdaderos militantes de la Acción Católica se saben complementarios unos de otros, asociados todos en el mismo esfuerzo. Es uno de los puntos en que más insisten los movimientos: «Somos todos hermanos en Cristo; estamos unidos a los demás; somos responsables de ellos, a fin de llevarlos a conocer a Cristo y a entrar en la gran unidad del cuerpo místico»; estas palabras, de un folleto de la J.O.C., traducen perfectamente una de las aspiraciones más fuertes y nobles del catolicismo, tal como lo conocemos hoy. Juiciosamente, uno de los mejores comentaristas de los orígenes de la Acción Católica, el entusiasta abate Félix Klein, nota que «a las místicas racista y comunista, místicas formidables de conquista», hay que oponer la mística cristiana[2] para «rehacer una sociedad verdade-

1. Carta de Pío XI al Cardenal arzobispo de Toledo, 6 de noviembre de 1935.
2. Thils: *Nature et spiritualité du clergé diocésain.*

1. Cfr. *Revue des Jeunes*, 25 de junio de 1934.
2. La palabra *místico* no es, evidentemente, empleada en el sentido que le da la teología, al que se refiere hablando de la «mística de San Juan de la Cruz»; sino en el que puso de moda Péguy, y que poco más o menos quiere decir «impulso del espíritu», «ímpetu espiritual», «ideal concreto». — «Todo empieza en mística y todo acaba en política» — decía Péguy.

ramente cristiana, en la que todos vivan para todos, como los miembros de un mismo cuerpo, del cuerpo místico de Cristo».[1]

De ese modo, esta «mística cristiana», comunitaria, apostólica, es la que anima los movimientos de la Acción Católica y les da un nuevo aspecto. El más sorprendente servicio hecho por la Acción Católica a la Iglesia es seguramente éste: ha modificado el estado de espíritu de los católicos, los ha restituido a valores tal vez perdidos entre ellos, los del entusiasmo, la audacia, el espíritu de iniciativa, la conquista. ¡Cuántos católicos, hasta entonces, habían dado pruebas de valor y hasta de heroísmo, pero sin dar siempre la impresión de que estaban seguros de alcanzar la victoria, sino en el Juicio final! Todo esto cambió con los nuevos movimientos de Acción Católica. Innumerables son los testimonios sobre el clima de fervor y de alegría que, hacia los años 30, se instaura en la Iglesia dondequiera que la Acción Católica pudo alcanzar sus verdaderas dimensiones. «Nos sentimos impelidos por el soplo de las primeras edades —escribía el R. Padre Avril—,[2] digamos más bien: del Cristianismo auténtico y su eterna juventud.» «Sé de obispos —observaba el R. P. Boisselot—[3] que la primera vez que les fue dado oír a militantes quedaron conmovidos.» Tan verdad es que, a las grandes amenazas totalitarias, sólo el Cristianismo modelado de nuevo, renovado por la Acción Católica, parecía en grado de hacer frente.

El 17 de julio de 1937, en París, en el mayor recinto de la capital, el estadio del Parque de los Príncipes, se reunieron 80 000 jocistas para una vigilia nocturna preparatoria a la ceremonia que, al día siguiente, conmemoraría el décimo aniversario de la fundación de la J.O.C. francesa. El inmenso anfiteatro desbordaba de gentío; la muchedumbre, en los graderíos, daba la impresión, mientras crecía la sombra, de un amontonamiento de arena gris y negra. Había cánticos, llamamientos, órdenes dadas con jubilosa precisión. Después, todo comenzó de repente. Al llamamiento de un invisible dirigente, cuyas palabras difundían los altavoces y a las que respondían las voces de un coro al que muy pronto se unió toda la asistencia, se vio aparecer, desde diversos puntos elegidos de la elipse, largos cortejos que avanzaban a paso rítmico. Eran, con sus vestidos propios de cada oficio, jóvenes obreros llegados de los cuatro ángulos de Francia —y de otras veinte naciones—, que iban a ser los actores o, por mejor decir, los artesanos de uno de los más punzantes espectáculos que un hombre de nuestros tiempos haya podido ver. Los cortejos avanzaron hacia el pódium situado en el centro del césped. Colocaron los enormes postes y troncos que habían llevado hasta allí, los ordenaron y acomodaron para hacer primero un pedestal y después un altar. Cuando ese trabajo estuvo terminado, avanzó otro cortejo más lento, del que supo la asistencia que estaba formado por jocistas enfermos: llevaban sobre sus espaldas una gigantesca cruz. Poco después, en el cielo parisino, que se había hecho negro con reflejos malva, la cruz se elevó lentamente, se irguió, lo dominó todo con su masa, iluminada por un reflector. Y en el mismo instante todos los jocistas de los cortejos y todos los que, codo con codo, hacían de barrera en torno al césped del estadio encendieron antorchas. Entonces no hubo en la noche más que aquellos millares de llamas trémulas, ondulantes, vivas como almas. Por diez veces el coro y toda la asistencia, respondiendo al invisible guía, lanzaron las cuatro palabras de una esencial plegaria: «Nosotros te alabamos, Señor.» Todos tenían la seguridad de que un tiempo nuevo se había inaugurado para la Iglesia con ese testimonio público de una fe inmensa. Y cuando, hecho de nuevo el total silencio, una voz de niño —tan sola, tan pura, bajo el enorme cielo nocturno— salmodió la *Salve Regina,* ¿cuántos de aquellos doscientos mil cristianos participantes en esta Epifanía, no sintieron un nudo en la garganta?

1. *Nouvelles croisades de Jeunes travailleurs,* p. 97.
2. *Sept,* 20 de septiembre de 1934.
3. *Revue des Jeunes,* 15 de noviembre de 1934.

# XI. LOS GRANDES COMBATES DE PIO XI

## Defensor fidei

Si la Providencia hubiera mantenido a Aquiles Ratti en la Sede Apostólica el mismo número de años que a su predecesor, ocho en total, es decir, si hubiera muerto en 1930 y no en 1939, hubiera dejado en la historia una figura bien diversa de la que conocemos. Ciertamente, no aparecería solamente como el sucesor de Benedicto XV en su política de acercamiento a los Estados —un sucesor, por lo demás, singularmente activo y eficaz—; sería también el Papa de la Acción Católica, el Papa del catolicismo social, el Papa de la renovación intelectual, el Papa de las Iglesias de color, el Papa del primer esfuerzo hacia el ecumenismo. Pero no veríamos en él los rasgos que tanto han sorprendido a sus contemporáneos y nos parecen los mejores de su carácter: la serena violencia y la intrepidez. No merecería, en todo caso, ese título que fue dado a otro Pío [1] y que tanto le conviene a él mismo: el Papa de los grandes combates.

No es que se ponga en tela de juicio el temperamento de Aquiles Ratti. No es él quien cambió después de 1930. Cuantos lo conocieron en las diversas etapas de su vida nos lo muestran unánimemente tal como la historia lo pinta: estricto en los principios, imperioso, frecuentemente abrupto, pero fríamente resuelto y sin vacilar jamás ante una responsabilidad o un riesgo cuando ha juzgado necesario adoptarlos. Antes de 1930 sólo había tenido pocas ocasiones de dar pruebas de esos dones: en adelante las ocasiones serían numerosas y muy graves. Sobre puntos fundamentales le pareció que estaba amenazado lo esencial del depósito sagrado, cuya vigilancia tenía él. Entonces ya no se trató de contemporizaciones, de acomodamientos diplomáticos. Fue a fondo. Fulminó.

Así, pues, la defensa de la fe fue la profunda intención de sus decisiones. Es, con toda evidencia, el primer deber que incumbe al vicario de Cristo: sobre este punto, Pío XI no pensaba de modo diverso que otros Píos, el de la condena del modernismo o el del *Syllabus*. En todas sus determinaciones no hay que buscar otras causas, ni siquiera cuando aquéllas se situaron en un clima político que pareció explicarlas; ni cuando al tomarlas defendió al mismo tiempo los valores del hombre y de la civilización. A Aquiles Ratti hay que representarlo como «defensor fidei» en los grandes acontecimientos que dan todo su sentido a su pontificado, en esos conflictos entablados por él con algunos de los más grandes poderes y que debían asegurar al Papado una autoridad mundial y a su memoria una brillante influencia.

## La condena de la "Action française"

Uno de esos asuntos, empero, fue anterior a 1930. Menor con respecto a los que estallaron posteriormente a esa fecha, en el sentido de que no puso en tela de juicio a un Estado y de que los errores que determinaron la intervención del Papa estaban lejos de alcanzar una gravedad y extensión semejantes a aquellos contra los cuales Pío XI fulminaría sus resonantes condenas; tampoco usó en esta ocasión los grandes medios de la encíclica, y formuló sus condenas de manera más discreta, tras haber dado buenas pruebas de paciencia. Pero fue un asunto significativo de la firmeza doctrinal y del rigor con que pensaba fulminar a quienes atentaban a la verdad o comprometían a la Iglesia. Tal fue el de la *Action française*.

Al advenimiento de Pío XI en 1922, el título de *Action française* designaba a la vez una publicación que, tras haber sido bimensual, se había convertido, en 1908, en diario, y un movimiento de pensamiento político cuyo órgano era ese diario. El promotor del movimiento, que era al mismo tiempo director del periódico, *Charles Maurras* (1868-1952), era un hombrecillo delgado y barbudo, cuya brillante mirada y voluble elocuencia hacían olvidar la compacta sordera en que se había encerrado. Pensador profundo, escritor de gran estilo, dialéctico de temible fuerza, enseñaba desde hacía más de

1. *San Pío V*, título del libro que le dedicó el cardenal Grente (al menos, en la edición de 1956).

veinte años una doctrina política que enlazaba directamente con las de Bonald o de José de Maistre, la del monarquismo tradicionalista, a la que asociaba un nacionalismo intransigente. Servido por talentos prestigiosos, el de su director en primer término, pero también los de polemistas como Léon Daudet o periodistas como Jacques Bainville, el periódico se había impuesto aun fuera de los medios realistas, pues la violencia de su tono contribuía a hacerlo leer y respetar. En cuanto al movimiento, nacido en 1908, había visto confluir en sus filas, al lado de monárquicos conscientes, a muchos enemigos de la República, nostálgicos del Antiguo Régimen, patriotas que, desde el asunto Dreyfus, no habían cesado de avanzar en el sentido del nacionalismo, «integristas», a quienes la reprobación de Benedicto XV no había hecho desaparecer, y buena parte de esos conservadores que, en toda circunstancia, son partidarios de los métodos de autoridad. Entre ellos eran numerosos los católicos.

Desde hacía tiempo se habían levantado críticas contra la Acción francesa o, más exactamente, contra los principios en los que Charles Maurras declaraba apoyar su doctrina política. En 1908, *Le Correspondant*, por la pluma de Etienne Lamy, y, dos años más tarde, el Padre Laberthonnière, el conocido oratoriano, en un volumen titulado *Positivisme et Catholicisme*, seguidos por otros polemistas, habían mostrado que el «maurrarismo» era difícilmente compatible con la fe cristiana. Algunos obispos, puestos alerta, pidieron entonces que las obras de Maurras fueran llevadas al Indice. El 26 de enero de 1914 los consultores llegaron a la condena para siete de sus libros; esa decisión fue confirmada por la Congregación general, que también incluyó en el Indice el periódico *L'Action française*, revue bimensuelle. Interrogado por un periodista francés, el cardenal Merry del Val declaró: «Existen indudablemente en Maurras aserciones condenables, y cuando se viene a preguntar a Roma, y con firmeza si tal cosa es condenable, es necesario que Roma conteste.»

Pero Pío X, que había vacilado en permitir llevar a Maurras al Indice, se había reservado expresamente el publicar el veredicto cuando él lo juzgara oportuno. El 29 de enero, cuando el Secretario de la Congregación se lo comunicó, contestó el Papa que «esas obras estaban bien prohibidas, y en adelante debían ser consideradas como tales», que la condena sería promulgada con la fecha del día, pero que no se publicaría el decreto de prohibición: las razones que había tenido para sobreseer de ese modo la condena podían resumirse en esta frase pronunciada por el Papa: «Maurras es un magnífico defensor de la Iglesia y de la Santa Sede.» Y, de hecho, ya fuera en el conflicto con el gobierno republicano, ya en la batalla del modernismo, Pío X había siempre encontrado a la Acción francesa a su lado. El deseo de no agitar al catolicismo francés en vísperas de la guerra, que él tenía por cierta, y el de no chocar con las numerosas y elevadas personalidades de Francia, religiosas y seglares, que le habían suplicado que no se mostrara severo, acabaron de decidirle a la clemencia. Benedicto XV no cambió de actitud: habiendo examinado, en 1915, personalmente la cuestión, concluyó que si el decreto era publicado «durante la guerra, las pasiones políticas impedirían dar un juicio equitativo sobre ese acto de la Santa Sede»; actitud de prudencia, laudable en un Papa al que la misma Acción francesa acusaba de estar vendido a los alemanes. Así, pues, las cosas habían quedado en la fórmula empleada por Pío X: *Damnabilis, non damnandus* —condenable, pero no ha de ser condenado—.

El asunto adquirió un nuevo aspecto después de la guerra y, sobre todo, en 1922, tras el advenimiento de Pío XI. Este ya no tenía las mismas razones de mostrarse indulgente con Charles Maurras y sus partidarios. Al contrario. Podía estar bien poco satisfecho al ver cómo la Acción francesa se oponía a su política del «nuevo compromiso» y denunciaba el restablecimiento de las relaciones diplomáticas entre el Vaticano y París como una aceptación por parte de la Iglesia de la servidumbre, y cómo insultaba al embajador francés ante la Santa Sede, que se permitía presentarse contra Maurras para un puesto en la Academia francesa e incluso vencerle; cómo criticaba a los «diocesanos» e iniciaba una violenta campaña contra las ins-

tituciones internacionales y contra los hombres que preconizaban la reconciliación franco-alemana, y cómo insinuaba que el nuncio tenía costumbres dudosas. De todas maneras, sería falso suponer que fueron las razones políticas las decisivas. Si es exacto que los enemigos políticos de la Acción francesa, católicos liberales, demócratas cristianos, partidarios de la Sociedad de Naciones, pusieron el cascabel al gato —el abate Trochu, por ejemplo, en *L'Ouest-Eclair*—, es aún más cierto que Pío XI no era hombre que se dejara forzar la mano por nadie. «Se han atribuido a Pío XI motivos políticos —escribe con honestidad el historiador realista R. Havard de la Montagne—: nosotros creemos francamente que el Papa ha cedido a consideraciones religiosas.»[1]

Habíase producido un curiosísimo incidente, sobre el que está lejos de haberse hecho plena luz y que debían alcanzar gran importancia, induciendo a Pío XI a interesarse personalmente en el asunto. Cuando, en 1923, pidió que le llevaran la documentación de la condena en el Indice se le respondió que eso era imposible, porque la documentación había desaparecido. Algunos aseguraron que la única causa de aquella extraña desaparición era el desorden de los archivos del Indice, debido al paso de esta Congregación a la del Santo Oficio, bajo Benedicto XV; otros susurraron que los amigos romanos de Maurras no eran ajenos a la cuestión, y se llegó a pronunciar algunos nombres, como el del Padre Le Floch, superior del Seminario francés. Fuera lo que fuese, la maniobra (si realmente la había habido) evolucionó exactamente en sentido contrario al que hubiera podido desear la Acción francesa: Pío XI reanudó personalmente el estudio de la cuestión, como erudito habituado desde hacía cuarenta años a escrutar los textos. Más tarde lo declararía: llevó adelante su encuesta «minuciosamente, aun con el riesgo de llegar tarde», imparcialmente, «con el único cuidado de la verdad», movido sólo por el deseo «de impedir el mal y procurar el bien, fuera y por encima de todo partido político».

El estudio por parte del Papa de las obras de Maurras, Daudet, Bainville y de la colección de la *L'Action française* proseguía cuando fueron llegando, cada vez más alarmantes, informes acerca de los progresos que hacía el movimiento entre la juventud católica. En los seminarios mayores se llegaba a contar una cuarta y aun una tercera parte de partidarios de Maurras. La A.C.J.F. se quejaba de que la Acción francesa le arrebataba los elementos más activos de la juventud católica de derechas. Los *Camelots du roi*,[1] joven guardia de la Acción francesa, utilizada para las manifestaciones callejeras y los actos de violencia, se reclutaban cada vez más entre los católicos. Un documento, sobre todo, sorprendió al Papa. En mayo de 1925, los *Cahiers de la Jeunesse catholique belge* habían organizado un referéndum sobre la pregunta: «¿A qué escritores de los últimos veinticinco años considera usted sus maestros?» Maurras apareció a la cabeza de la clasificación con 174 votos, y el cardenal Mercier era el último, con sólo seis partidarios. El episcopado belga se conmovió: un grupo de personalidades católicas publicaron un documento que era una voz de alarma. Pío XI decidió mostrarse más duro.

¿Qué podía reprochar a Maurras y a la *Acción francesa*? ¿En qué podía considerar la Iglesia como condenable su doctrina? La crítica insistía sobre dos puntos: el «naturalismo positivista» y el «nacionalismo exagerado». Maurras era positivista y no ocultaba el serlo. En numerosas ocasiones referíase a Augusto Comte, el autor del *Catecismo positivista*, uno de los maestros del humanismo ateo,[2] de quien han fluido tantas de las peores herejías del mundo contemporáneo. Para Comte y su escuela, el hombre, en cuanto animal político, está determinado como todos los seres por las circunstancias físicas y biológicas en que se encuentra: la moral nada tiene que ver en ello; es, exactamente, lo contrario de la tesis cristiana, según la cual el orden político debe estar subordinado al orden moral. ¿Quiere eso decir que la religión

1. *Histoire de L'Action française*, p. 124.

1. Se llamó así, en principio, a los jóvenes que se encargaban de vocear y vender por las calles el periódico *L'Action française*. *(Nota del traductor.)*

2. Ver tomo X, cap. IV.

debe ser eliminada? En absoluto: la religión forma parte de las realidades que encuadran al hombre y le ayudan a vivir. Así, aun pensando que la religión cristiana estaba «irrevocablemente superada» y debía ser reemplazada por la religión del hombre, Augusto Comte había manifestado a menudo su admiración por la Iglesia católica en cuanto institución, especialmente por la lógica y solidez de su organización. Charles Maurras no pensaba de otra manera. Según él la Iglesia no debía intervenir en la vida social, en la que el hombre es regido por una «física de las costumbres» y por leyes políticas infrangibles. Pero como principio de autoridad, organismo de disciplina social, era admirable y había que defenderla: al servicio de esta defensa desde afuera, Maurras invitaba a los no creyentes igual que a los católicos. Eso equivalía exactamente a vaciar a la Iglesia de su contenido espiritual, arrebatarle su verdadera razón de ser, que no está en organizar la sociedad, sino en salvar a las almas. Era, según la profunda frase de Monseñor Ricard, obispo de Niza, «descristianizar al catolicismo».

El Maurras de 1925 ya no profesaba esta verdadera herejía en la forma clamorosa que le había dado en su juventud pagana, cuando oponía al «Cristo hebreo», sembrador de anarquía, la tradición de la Iglesia que había sabido —según él— «truncar, refundir, transformar las turbulentas escrituras orientales» para hacer de ellas un sistema capaz de atravesar los siglos. Pero aquel error quedaba en el fondo de cuanto escribía y lo mismo de lo que escribían sus discípulos. A él se añadían otros errores que eran otras tantas consecuencias del primero; especialmente, el de someter al hombre a la sociedad: por ejemplo, el francés, a Francia, a la «Francia real». Y, en nombre de los intereses del grupo, el de exaltar los valores nacionales en detrimento de todos los demás. La noción cristiana del «bien común» era radicalmente negada por el «nacionalismo integral», que colocaba «a la patria por encima de todo» y no podía admitir que, en el orden internacional, pudiera haber, a los ojos de un cristiano, intereses superiores a los de la patria misma. Lo mismo que la verdad de la Iglesia, Maurras y los suyos recusaban la Caridad de Cristo.

Estos grandes errores de la *Acción francesa:* primacía de lo político sobre lo moral, evacuación de lo espiritual en el Cristianismo, exaltación del egoísmo nacional, fueron descubiertos por Pío XI sin demasiado esfuerzo en las obras de Maurras, en la colección de *L'Action française* que estudió detenidamente. Puede uno imaginarse lo que debió experimentar el Papa cuando leía un artículo en que Maurras, en el momento del asunto Dreyfus, aprobaba el falso testimonio del coronel Henry; u otro en que el diario aconsejaba, para lograr el éxito de su política: «compremos a las mujeres, compremos las conciencias, compremos las traiciones»; o cuando oía a Léon Daudet exclamar, en 1923: «¡Aplaudo cuando oigo las noticias sobre el hambre alemana!» La Iglesia de Cristo podía difícilmente admitir el contar con tales aliados, y aún menos podía admitir el que unos católicos fueran asociados a empresa tan formalmente antagonista de sus propios principios.

Sin embargo, Pío XI no usó inmediatamente de severidad. Había en el movimiento de la Acción francesa demasiados católicos excelentes que no compartían todas las ideas filosóficas de Maurras —por más que estuvieran más o menos penetrados por «la atmósfera perniciosa» de naturalismo positivista de que hablaba el Papa— para que no fuera útil ilustrarlos antes de la condena. El cuidado de su enseñanza fue confiado —tras numerosas tentativas infructuosas cerca de algunos miembros de la jerarquía francesa— al viejo cardenal Andrieu, arzobispo de Burdeos. El 27 de agosto de 1926 apareció en *L'Aquitaine,* boletín de la diócesis, una declaración del prelado. Habiendo de contestar a un grupo de jóvenes católicos «a propósito de la Acción francesa y de la actitud que debían adoptar con respecto a ella», les aconsejaba que se apartaran lo antes posible. Los términos de la declaración episcopal eran extremadamente duros para los dirigentes del movimiento, calificados de «católicos por cálculo y no por convicción», «ateos o agnósticos», «amoralistas» y otros términos que indicaban el mismo menosprecio. Y, en cuanto al fondo, el

documento planteaba exactamente el problema, denunciando con clarividencia los elementos de la herejía maurrasiana. Sus únicos fallos eran la falta de serenidad, el atribuir a toda la Acción francesa las ideas filosóficas de Maurras y hasta el prestar a éste opiniones que jamás había profesado —por ejemplo, acerca de la necesidad de restablecer la esclavitud—. El golpe era, por lo tanto, excesivo y poco oportuno: «faltaba a las debidas distinciones», en opinión del Cardenal Dubois, arzobispo de París; pero era una advertencia importante superando incluso en importancia a la personalidad del anciano fatigado que la había dado. Nadie lo dudó cuando, el 5 de septiembre, una carta de Pío XI al cardenal Andrieu se hizo pública, en la que le felicitaba por haber denunciado «un renacimiento del paganismo», sin puntualizar, por lo demás, las cosas ni concretar las críticas. Después, en varias ocasiones, recibiendo a peregrinos franceses, el Papa volvió una y otra vez a los términos de la condena.

¿Pensaba Pío XI que eso bastaría, que los católicos de la Acción francesa oirían su llamamiento y abandonarían el movimiento? Tal vez; algunos llegaron a creer que la elección del viejo cardenal Andrieu tenía un significado preciso: muerto el prelado podría abrirse de nuevo el debate. Parece ser que hubo en el seno de la Acción francesa vacilaciones acerca de la actitud que convenía adoptar. Unos, como Jacques Maritain en su folleto *Une opinion sur Charles Maurras et le devoir des catholiques*, creyeron que los fieles podrían continuar en el movimiento político apartándose de los errores doctrinales, a lo que les ayudarían los profesores de la cátedra del *Syllabus* en el Instituto de Acción francesa y, eventualmente, la intervención de los teólogos que designara la jerarquía como capellanes de los grupos de A. F. Los otros exclamaron que la condena pontificia no era más que una medida política y hasta policíaca, inspirada por los Briand y otros politicastros, y que, si había que elegir entre ambas fidelidades, permanecerían al lado de la Acción francesa. Muchas personalidades eclesiásticas, con el Cardenal Maurin, arzobispo de Lyon al frente, deseaban que se permaneciera en una prudente expectativa. ¿Por qué razón los dirigentes del movimiento monárquico optaron de pronto por una actitud más dura? En respuesta a diversas notas de *L'Osservatore Romano*, el periódico de Charles Maurras publicó, el 15 de diciembre, con el título de *Rome et France*, un artículo de asombrosa vehemencia que, entre otras gentilezas, acusaba «a una pequeña banda de agentes simoníacos» de insultar a unos buenos franceses «en su conciencia de creyentes y en su honor de hombres». Cinco días después, el 20 de diciembre, celebrando un consistorio, Pío XI contestó con una formal prohibición a todos los católicos de adherirse a las obras, permanecer en la escuela y leer el periódico «de unos hombres cuyos escritos se apartan de nuestro dogma y de nuestra moral».

En ese preciso instante se produjo un acontecimiento que iba a tener por inmediata consecuencia el endurecer aún más la actitud de Pío XI: el «dossier» del Indice fue providencialmente hallado de nuevo. Como viejo archivero, el mismo Papa había dado indicaciones precisas para su búsqueda. Además, el giro que tomaba el asunto era tal que las inclinaciones a la resistencia comenzaban a disminuir. La condena de 1914 era ya conocida y no era posible a la Acción francesa el entregarse a la intriga de oponer al santo y sabio Pío X a su sucesor. Como, en respuesta a la alocución consistorial, el periódico de Maurras publicara el 24 de diciembre un *Non possumus*, y lo explicaba diciendo que «no se trataba ni de moral ni de fe», sino de política, «y que era la misma Francia, la verdadera Francia, la atacada por la censura romana», la réplica de Roma cayó fulminante. El 29 de diciembre de 1926, el decreto del Santo Oficio fue publicado, tal como había sido redactado en 1914; añadíase una condena explícita del periódico *L'Action française*, a causa de los artículos que contenía, y especialmente de los de Charles Maurras y Léon Daudet, «que todo hombre sensato estaba obligado a reconocer como escritos contra la Sede apostólica y el romano Pontífice mismo».

El golpe era terrible. Pero la Acción francesa no se inclinó. Verdad es que encontró apo-

yo y, en todo caso, estímulo tácito, en muchos, incluso en personalidades de las que hubiera podido esperarse otra actitud. Sacerdotes, religiosos, obispos, arzobispos (once de diecisiete) y hasta el cardenal de Curia, Billot, no ocultaron su simpatía por el movimiento condenado. La prensa anticlerical aprovechó con alegría la ocasión de acusar al Papa de atentar contra la libertad; y la misma prensa católica —excepto *Vie catholique*, de Francisque Gay— no dio muestras de celo desmesurado en defender la posición pontificia. Pero hubo gran número de sumisiones, subrayadas por el descenso de abonos a la *L'Action française:* algunas, resonantes como la de Jacques Maritain, que, lealmente y sin volverse atrás, abandonó el campo maurrasiano, dio sus explicaciones en un admirable libro: *Primacía de lo espiritual* e inspiró dos obras colectivas, *Pourquoi Rome a parlé* y *Clairvoyance de Rome.*

Pero Pío XI estaba fríamente resuelto a triunfar. A petición suya, 116 obispos franceses firmaron una declaración que aprobaba y comentaba la condena; los que se creyeron en el deber de no firmar pagaron cara su negativa. El cardenal Billot fue obligado a dimitir y se retiró, como simple jesuita, a una casa de la Compañía. Muchos religiosos, algunos notables, fueron castigados, como el Padre Le Floch. Entretanto, la Sacra Penitenciaría ordenó que todo sacerdote que diera la absolución a partidarios de la Acción francesa perdiera el poder de confesar; que los seminaristas fieles al movimiento fueran enviados a sus casas; que los fieles que se empeñaran en la rebelión fueran tenidos por públicos pecadores y se les rehusaran los sacramentos.

En toda Francia fue un verdadero drama en el que se rompieron familias y amistades, como en los tiempos del asunto Dreyfus. Se vio a católicos ejemplares conducidos civilmente al cementerio, porque habían permanecido en la Acción francesa; a sacerdotes censurados por haber acudido a administrar los últimos sacramentos a sus propios padres, condenados; matrimonios y bautizos clandestinos, como en plena Revolución... Hay que añadir que algunos prelados pusieron en la represión una energía tanto mayor cuanto que no todos habían estado dispuestos a entrar en la liza; su severidad sorprendió a los mismos ambientes romanos que hallaban muy natural que el rey de Italia, excomulgado, celebrara la Pascua y tuviera su capellán.

Pero Charles Maurras y sus amigos estaban ya lanzados de lleno a la rebelión. Su periódico alcanzó inigualada violencia en el insulto. Contra «el embustero» —léase el Papa— contra el *Diffamatore romano* —léase *L'Osservatore romano*— contra los nuncios Cerretti y Maglione, contra todos los que hablaban de someterse, hubo durante meses enteros un desbordamiento de injurias apenas imaginables. Incluso pudo leerse en un periódico como aquél, que se las daba de expresar la más elevada inteligencia de Francia, artículos sobre la Noche de San Bartolomé, el obispo Cauchon que condenó a Juana de Arco, el asunto Galileo y los Borgia; artículos que no hubiera desaprobado el masón más empedernido. Monseñor Ruch, Obispo de Estrasburgo, pudo decir que *L'Action française* era el «periódico más anticlerical de Francia».

¿A dónde conducía todo esto? «¡No se dice *Non possumus* al Papa!», comentaba, riendo, Mussolini a un periodista francés amigo de Maurras. Muchos católicos desaprobaban la rebelión; los mismos jefes de la Casa real de Francia, el duque de Guisa y su hijo, el conde de París, no ocultaban su desaprobación: en noviembre de 1937 la harían conocer por un manifiesto en el que rechazarían categóricamente el «nacionalismo integral». Diez años después de la condena parecía cada vez más evidente que aquella deplorable situación no podía eternizarse. Sentíase llegar la guerra; numerosos católicos deploraban la división de la Iglesia de Francia. Intervinieron. Lo hicieron igualmente el cardenal Pacelli, secretario de Estado; el Cardenal Verdier; Monseñor Grente, obispo de Mans y académico; las carmelitas de Lisieux; el Rvdo. Padre Gillet, maestro general de los dominicos; el cardenal canadiense Villeneuve, y el mismo Georges Goyau, al que, sin embargo, *L'Action française* trataba tantas veces de «pequeño mono verde».

Se prepararon los caminos a la sumisión y al perdón. En 1937, Charles Maurras escribió a Pío XI una nobilísima carta en la que rendía homenaje a «la maternidad de la Iglesia»; recibió en respuesta una carta autógrafa de tres páginas llenas de bondad. Durante dos años se dieron muchos pasos. Hubo incluso una intervención sobrenatural bastante extraordinaria: habiendo ofrecido su vida por la reconciliación de Maurras una carmelita de Lisieux, murió, en efecto, y su hermana reanudó el voto. Por fin se estableció un texto que el Comité director de la Acción francesa envió a la Santa Sede. Las negociaciones estaban ya muy avanzadas, cuando murió Pío XI.

Fueron concluidas poco después bajo su sucesor, Pío XII. Tras una visita a París de Monseñor Ottaviani, asesor del Santo Oficio, salió para Roma una nueva carta, en la que el Comité director de la Acción francesa expresaba su «sincera tristeza» por cuanto había habido de «irrespetuoso, injurioso e incluso injusto» en su actitud y rechazaba «todo principio y toda teoría contraria a las enseñanzas de la Iglesia».[1] El Santo Oficio respondió, el 5 de julio, levantando la condena que pesaba sobre el movimiento de Acción francesa, pero sin decir una palabra sobre la de Pío X contra la filosofía de Maurras. Pío XI había vencido.[2]

## Defensor hominis

El asunto de la *Action française* aparece, en el pontificado de Pío XI, como un exordio, un combate de vanguardia que preludia las grandes batallas decisivas. Por graves que fueran los errores doctrinales de un movimiento al que no se adhería, en fin de cuentas, más que una pequeña parte de franceses, no eran nada comparados con aquellos de los que Estados, regímenes y pueblos enteros iban a hacer su verdad. El Vicario de Cristo veía con angustia cómo esos errores iban ganando terreno. Ya no se trataba de que diera, con respecto a ellos, más pruebas de indulgencia o de debilidad. Le esperaban más duras batallas y entró en ellas sin vacilar.

A partir de 1930, Pío XI entra en la lucha contra los sistemas en los que se encarnan las mayores herejías de la época: los *totalita-*

1. En su libro sobre Pío X, Maurras ha reconocido formalmente que *la insubordinación había sido un grave error.*

2. Otro asunto, mucho menos importante, fue a veces comparado al de la Acción Francesa, como para probar que Pío XI había sabido fulminar los errores doctrinales tanto a la derecha como a la izquierda. Pero después de haber sido estudiado con detalle, se nos presenta a otra luz bien distinta. Un semanario de modesta tirada, *Sept,* que había sido fundado en 1934 por un equipo de dominicos y de seglares dirigido por el R. P. Bernadot, a petición expresa de Roma y que animosamente había tratado durante tres años de dar un juicio cristiano sobre los acontecimientos, sin incurrir jamás en los reproches oficiales de la Santa Sede, fue de pronto suprimido por orden del General de los dominicos, el Rvdmo. P. Gillet. En su caso, como en el de la Acción Francesa en 1926, se invocó razones políticas para explicar esa medida: la prensa católica de derechas había acusado a *Sept* de ser un periódico «rojo-católico», acusación a la que el general Castelnau, presidente de la Federación Nacional Católica, no fue insensible y a la que pareció proporcionar argumentos la publicación de una entrevista —por lo demás bastante anodina— de Léon Blum. Las posiciones adoptadas por el periódico contra la Italia fascista y su operación militar en Etiopía, aunque matizadas en artículos muy mesurados, habían irritado al Duce, según se dijo, de quien el Rvdmo. P. Gillet acababa de obtener ciertas gracias para el célebre convento romano de Santa Sabina. Sería vano negar que esos hechos contribuyeron a crear el clima en que intervino la supresión; pero ahora se sabe, por un documento que refiere una conversación entre el General de los dominicos y el embajador de Francia, Monsieur Charles Roux, que dicha supresión no tuvo carácter alguno de condena doctrinal y que, en el pensamiento del Papa, lo mismo que en el del P. Gillet, no estuvo en relación ni con la política interior francesa, ni con las cuestiones sociales entonces agitadas, ni siquiera con la política italiana de los dominicos, sino que resultó de una medida de orden interno de la Orden, amenazada de división por la actitud tomada por el periódico con respecto a la guerra de España, especialmente en algunos artículos que criticaban al cardenal primado de Toledo y por las protestas que

*rismos*. Ya hemos visto [1] que son el resultado extremo y, en cierta manera, la suma de las corrientes que desde hace siglos llevan al hombre contra Dios. El Papa entabla la batalla no por motivos políticos, como dirán sus adversarios (¿acaso no se le ha visto tratar con el fascismo y el hitlerismo e incluso intentar negociaciones con los soviets?), sino por razones estrictamente religiosas, porque quiere defender el depósito de la fe de la Iglesia. Realmente se trata de «un combate por Dios».

El antagonismo radical del Cristianismo a los nuevos regímenes es evidente en determinados casos, ya que esos mismos regímenes lo proclaman. En lo referente al comunismo ruso, no puede haber duda para quien haya leído a Marx: el materialismo dialéctico no es conciliable con la fe cristiana. Lo mismo ocurrirá con el nacional-socialismo alemán cuando éste se inspire en una especie de paganismo nietzscheano: resultará evidente que es igualmente inaceptable. Pero, ¿sucede lo mismo en todas partes? El fascismo italiano, al menos en sus comienzos, no parecía prestarse tan fácilmente a la crítica: respeta a la Iglesia y se muestra cuidadoso de no enajenarse la fuerza moral que ella representa. Más aún: se adhiere a los principios de orden, de jerarquía, que tan caros son a la Iglesia, y el corporativismo que asegura instituir para resolver el problema social parece, a primera vista, muy simpático. Parecería normal que la Iglesia se aliara a esas regiones autoritarias que, como ella, combaten al comunismo ateo.

Sin embargo, no es así. Y sin dificultad alguna, Pío XI muestra que piensa llevar adelante la lucha en los dos frentes. Y es que, más allá del aparente interés político, está en tela de juicio el interés religioso, el de los valores cristianos, que él tiene que defender. Y en ese terreno se revela, sin fallo alguno, su lucidez. En todos los nuevos regímenes que el mundo ha visto nacer desde la guerra, reconoce errores fundamentales que inducirán a su condena.

Entre esos errores está, en primer lugar, el nacionalismo intolerante que Pío XI ha denunciado ya entre los secuaces de la Acción francesa. Y no es menos virulento en Italia, en Alemania y hasta en la Rusia soviética, donde adquiere otras formas. A unos y otros volverá a decir el Papa lo que ya ha repetido tantas veces: «Es evidente la oposición entre la doctrina católica y el nacionalismo exagerado.»

Pero hay algo bastante más grave. Sea cual fuere la ideología en que se apoyan, todos esos nuevos regímenes son *totalitarios*. Para ellos, el Estado, la colectividad, es la única realidad legítima. Todas las fuerzas vivas deben estar unidas, bajo la dirección del Estado, para asegurar el desenvolvimiento de la colectividad. Por lo tanto, el Estado tiene el derecho de someter al hombre, desde su nacimiento a su muerte, de imponerle los principios, las actividades, los modos de vida, e incluso las opiniones que él considera útiles. En semejante sistema el hombre no es nada: el Estado sólo es quien cuenta. Esta doctrina es la misma para los soviets que para el nacional-socialismo o el fascismo mussoliniano, cuyos doctrinarios, son precisamente, los autores del término «totalitario».

Pío XI se alza, precisamente, contra esta subversión de valores. Rigurosamente fiel a la

de ello habían resultado por parte de los dominicos españoles e ingleses. Resuelta por el Papa directamente y por el Rvdmo. J. Gillet (incluso al margen del cardenal Secretario de Estado, Pacelli) esa medida se presentaba, por lo tanto, desde el punto de vista de Roma —ya que no del de toda la jerarquía católica— como tomada solamente por el interés común de la Iglesia. Ver la notable tesis de doctorado de Aline Coutrot: *Un courant de la pensée catholique, l'hebdomadaire «Sept»* (París, 1961). El documento de Charles Roux figura en la página 290. — Tras la supresión de *Sept*, un grupo de seglares creó un diario de análogas tendencias, aunque de tono más prudente, con el título de *Temps présent*.

1. Ver cap. I, vol. XII p. 30. Conviene notar que todos los totalitarismos tomaron el aspecto de dictaduras personales. Un teórico nacional-socialista ha explicado perfectamente por qué: Hans Hesse, a propósito del *Fuhrerprinzip*: «La edad de las masas en que vivimos reclama imperiosamente hombres que domen y dirijan a las masas. Los jefes que nacen de su seno encarnan su voluntad.»

doctrina de la Iglesia —¿no ha condenado ya el *Syllabus* el culto del Estado?—,[1] denuncia la «estatolatría» totalitaria. Esta actitud tan firme, que va a llevar a la Iglesia a dramáticos conflictos en los que correrá la sangre, tendrá consecuencias considerables. Al adoptarla en nombre de la fe, porque esa concepción es inadmisible para el Cristianismo, que no conoce más que al hombre libre y responsable ante Dios, Pío XI se planta como adversario de la peor tiranía que amenaza al mundo del siglo XX: la tiranía de lo colectivo. «La Iglesia rehúsa —exclama— la tesis, tan frecuente hoy, según la cual la colectividad lo es todo y el individuo nada. No acepta la divinización de lo colectivo, esa especie de panteísmo social.» Y añade estas palabras que fundan como doctrina su actitud combatiente: «El hombre, en cuanto persona, posee derechos que ha recibido de Dios y que deben permanecer al margen de cualquier presión. La sociedad está hecha para el hombre y no el hombre para la sociedad.»

Hay ahí una inversión —aparente— de la situación que no puede dejar de producir impresión. A Pío IX no se le comprendió cuando condenó el «liberalismo», causa en su tiempo de tantos errores, desórdenes y violencias; Pío XI, ya que los tiempos han cambiado, sitúa la palabra a otra luz. Así, tomando un día cierta frase de Lactancio: «Sólo en la religión ha elegido la libertad su domicilio», exclama: «La Iglesia ha sido siempre, y sigue siéndolo, la defensora de la verdadera libertad.» ¿No se opone a las potencias, a los regímenes que niegan esa libertad? Pío XI llama a una defensa de la persona humana, amenazada por todos los «monstruos fríos» de que ya hablaba Nietzsche. Las condenas que lanza no tienen ya el aspecto de oponerse (como las del pasado) a los valores del hombre, sino que defienden lo que constituye la grandeza y, sin duda alguna, la única oportunidad del hombre. ¿Cómo no iba a ganar, para sí mismo y para la Iglesia, un inmenso prestigio, una autoridad moral inigualada?

1. Ver vol. XII, cap. I, nota 2, p. 32.

## Pío XI contra la "estatolatría" fascista

Al día siguiente del anuncio de los acuerdos que establecían la «Conciliazione» entre las dos Romas, corrió por la ciudad una historieta que la hizo reír. Volviendo del palacio de Letrán, después de la firma del tratado, el cardenal Gasparri había visto su coche inmovilizado por un grupo de gente: dos pícaros se peleaban como perros, tirados por tierra. Volviéndose entonces hacia el colaborador que le acompañaba, el Secretario de Estado había murmurado: «Me pregunto cuánto tiempo hace que han firmado el Concordato.» *Se non é vero, é ben trovato.* Porque la tinta de las rúbricas estaba aún fresca en los pergaminos diplomáticos cuando ya estallaba un conflicto entre el Vaticano y el Estado fascista, que pareció ir a ponerlo todo en crisis.

Durante las conversaciones que habían llevado a los acuerdos de 1929 se había evitado cuidadosamente plantear el problema doctrinal, es decir, de saber si el sistema fascista era o no conciliable con los principios cristianos. Además, la respuesta hubiera sido, tal vez, dudosa. Que Mussolini fuera, personalmente, muy poco creyente parecía indiscutible. Sus más profundas convicciones se unían a un nietzscheísmo muy simplificado —«Nietzsche fue uno de mis maestros», dijo a Daniel Halévy—: el que expresaba en 1919, en un discurso a los garibaldinos que volvían de la Argonna: «Me gustaría un pueblo pagano, que amara la lucha, la vida, el progreso, sin creer ciegamente en las verdades reveladas y que menospreciara incluso las panaceas milagrosas.» Y nada permite pensar que, hasta su muerte, no haya permanecido fiel a tales sentimientos. La lectura de Maquiavelo y de Georges Sorel debían contribuir, por lo demás, a mantenerlo.

Eso no quiere decir que, comprometido en la acción, haya fundado en tales principios su actitud. Además, ¿tenía verdaderamente una filosofía política? Cuando, hacia 1921, se le preguntaba qué objetivo perseguía con sus camisas negras, contestaba: «¿Qué es lo que queremos? Gobernar a Italia.» En tanto que el bolchevismo tenía su doctrina «para la ac-

ción», formulada en las obras de Karl Marx y de Lenin, y mientras el nacional-socialismo poseerá su Corán, *Mein Kampf* y su «suma teológica», *El mito del siglo XX*, de Rosenberg, el fascismo italiano nunca tendrá nada semejante. El pensamiento religioso del régimen, en tales condiciones, no podía menos de ser vago. Mussolini mostraba simpatía por la filosofía de Giovanni Gentile, del que hizo en 1922 su ministro de Educación pública; pero no aceptaba que el idealismo hegeliano fuera la única filosofía del régimen. Animaba también a los anti-idealistas resueltos, espiritualistas o materialistas. Hasta permitía a los extremistas del Partido declarar, como Evola, en la *Crítica fascista:* «El fascismo aparece necesariamente como el adversario del Cristianismo... El nuevo imperio romano no podrá nacer si no rechaza la religión de la paternidad divina y de la fraternidad humana, si no proclama al hombre Dios y si no asegura por doquier el dominio de los fuertes y de los iniciados. ¡Nuestro Dios es el héroe de los mitos griegos, o Mitra o Siva!» Lo que no le impedía en absoluto escribir personalmente en la *Enciclopedia Italiana:* «El Estado fascista no permanece indiferente con respecto a la Iglesia. No se crea un «Dios» particular, como lo hizo Robespierre en lo más fuerte de la Convención; tampoco busca borrarlo de las almas, como hace el bolchevique; respeta incluso al Dios de los ascetas, de los santos, de los héroes y hasta al Dios a quien ve y ruega el corazón ingenuo y primitivo del pueblo.» Como en todo lo demás, la actitud religiosa del régimen fascista era —y seguirá siéndolo hasta el fin— dictada por la sola consideración de sus inmediatos intereses.

Pío XI había considerado con cierta simpatía la subida de Mussolini y de sus «fascios». Italia, amenazada por el bolchevismo y la anarquía, necesitaba evidentemente ser puesta en orden de nuevo, y los partidos democráticos parecían incapaces de hacerlo. En el momento de la marcha sobre Roma, el Papa había declarado al conde Dominioni, presidente de la Acción Católica, de Milán: «Creo que se podrá hacer mucho con Mussolini.» ¿Acaso no había dicho éste, poco antes: «Afirmo que la tradición latina e imperial de Roma está hoy representada por el catolicismo. Si, como decía Mommsen, no se puede estar en Roma sin una idea universal, pienso y afirmo que la única idea universal que existe hoy en Roma es la que irradia del Vaticano?» Un año después de la conquista del poder, Mussolini podía exclamar: «Habíamos prometido no tocar uno de los pilares de la sociedad, que es la Iglesia. Pues bien: la Iglesia no ha sido tocada ni ha sufrido menoscabo. Por el contrario, hemos aumentado su prestigio.» De hecho el crucifijo había reaparecido en escuelas y tribunales; la enseñanza religiosa era declarada obligatoria; el ejército volvía a tener sus capellanes; se devolvían muchos bienes religiosos; las logias masónicas eran cerradas; se reconocía como oficial a la Universidad católica del Sagrado Corazón, de Milán; se ofrecía al Vaticano la magnífica biblioteca Chigi; y la ley sobre el divorcio, objeto de tantas discusiones desde hacía sesenta años, era definitivamente rechazada. Todos ellos eran, evidentemente, para el régimen, títulos de reconocimiento por parte de la Iglesia.

Pero esa luna de miel fue turbada muy pronto. Las violencias cometidas por los camisas negras no dejaron indiferente a Pío XI, sobre todo cuando se trató de sacerdotes, como el abate Minzoni, asesinado en Argenta. Los fascistas confundían sistemáticamente las organizaciones católicas y las del «Partido popular», cuyo espíritu democrático detestaban. En varias ocasiones protestó Pío XI contra las «expediciones de castigo», llegando a hablar, en su discurso del 20 de diciembre de 1926, de «*persecuciones* tan audaces, tan malignas que —decía— no respetan ni la santidad de los templos ni la dignidad de los obispos, ni el carácter sacerdotal». Otros incidentes menos graves habían merecido también sus reproches: la publicación de un «catecismo del Partido Nacional Fascista», la erección de «altares» a aquel extraño ídolo, la edición, a expensas del Estado, de las obras completas de Gabriel d'Annunzio, muy inmorales e inscritas todas en el Indice.

Pero, sobre todo, a medida que fue instalándose el régimen fascista, su carácter estatal, totalitario, se afirmó y acentuó. En 1925, Mussolini mismo lanzaba en Milán la fórmula destinada a hacerse célebre: «Todo en el Estado, nada fuera del Estado, nada contra el Estado.» Una tras otra, las medidas tomadas por el régimen acentuaban la presión del Estado —y muy pronto la tiranía—. El sindicalismo independiente era barrido por la ley Rocco, comprendido el sindicalismo cristiano, y reemplazado por un sindicalismo fascista, controlado por el Estado. El corporativismo, al que oficialmente se atenía el régimen, si es cierto que utilizaba el vocabulario de Vogelsang o de La Tour du Pin,[1] no era más que un vasto sistema estatal, en el que el verdadero mandato pertenecía al ministro. Un decreto de 1927 suprimía, prácticamente, el «escoutismo» católico para reemplazarlo por la «organización balilla». Ese estatalismo devorador no podía ser aceptado por la Iglesia. El antagonismo de los principios aparecía cada vez más evidente. «Al rechazar el Estado Dios, decía el fascista Evola, el Cristianismo se declara nuestro enemigo.» En el otro campo, un famoso oratoriano, el Padre Bevilacqua, escribía en 1926: «La noción de Ciudad o Estado que ahora se populariza está en contradicción formal con la doctrina católica: una Ciudad, un Estado que es en sí mismo su propio fin, un ciudadano que sólo está ordenado a la ciudad, una Ciudad a la que todo debe referirse, que debe absorberlo todo, no: eso no es católico.»

En tales condiciones, uno estaría tentado a preguntarse por qué Pío XI aceptó acercarse al régimen mussoliniano hasta el punto de firmar con él el Tratado de Letrán y el Concordato. «Es una ilusión demasiado frecuente —escribe un gran historiador— creer que la Iglesia católica, al firmar un Concordato con un Gobierno manifieste por ese Gobierno o por sus jefes no sé qué simpatía, que no consienta en el acuerdo más que en virtud de una cierta identidad de principios con el régimen que estipula el pacto con ella. En realidad, la Iglesia, ya sea por deseo de paz, ya por prudencia, se esfuerza por establecer contactos políticos con todos los gobiernos, sean los que fueren los principios ideológicos del régimen, no sin saber que, muy a menudo, las cosas suscritas la garantizan muy incompletamente contra las dificultades.» [1]

En aquella ocasión, Pío XI consideró que era tan importante para la Iglesia resolver la cuestión romana, que debía prescindir del juicio de principio que él se había formulado acerca de su interlocutor. Mientras en los hechos se trató de choques menores, a propósito de los diputados «popolari» o de los «scouts», admitió que, para «evitar mayores males» era mejor callarse. Pero cuando el régimen fascista la emprendió con lo que le parecía capital para la Iglesia, entonces reaccionó con tanta fuerza y violencia como paciencia y calma había mostrado hasta entonces.

Los primeros incidentes ocurrieron antes incluso de la ratificación del pacto. Queriendo explicar en la Cámara las razones que le habían impulsado a negociar con el Vaticano, Mussolini puso torpemente el acento sobre la idea de la Iglesia como elemento de orden; en el mejor estilo maurrasiano,[2] opuso «la pequeña secta judía nacida como tantas otras en aquel clima ardiente, análoga a la de los Esenios», a la poderosa organización de la Iglesia que no había podido desarrollarse hasta que el Sermón de la Montaña fue pensado de nuevo por Roma. Quince días después, en una carta pública, el cardenal Gasparri calificaba esas expresiones de «heréticas y peor que heréticas», ya que «desconocían la esencia misma del Cristianismo». Se añade que, en Roma, Pío XI había igualmente apreciado muy poco el califi-

1. Ver vol. XII.

1. André Latreille, en Latreille y Siegfried, *Les Forces religieuses et la vie politique*, p. 136.

2. El autor de la presente obra se encontró, hallándose en Roma en la Pascua de 1929, a Giuseppe Bottai, notable personalidad fascista, sucesivamente ministro de Corporaciones, gobernador de Roma y ministro de Educación pública. Este le dijo: «El Duce ha seguido con mucha atención el asunto de la Acción francesa. Ha leído a Maurras.»

cativo de «Papa verdaderamente italiano» con que le obsequiara Mussolini, la comprobación hecha por este último, con aplauso de los diputados: «No hemos resucitado el poder temporal de los Papas: lo hemos enterrado.»

Pero el verdadero alboroto empezó cuando los fascistas la emprendieron con la Acción Católica y especialmente con sus obras de juventud. Según el método practicado por todos los Estados totalitarios, se desencadenó una campaña orquestada de prensa contra las obras católicas, al mismo tiempo que en diversos lugares eran saqueadas sus oficinas. La prensa fascista dijo que si el tratado político de Letrán era definitivo, el Concordato, en cambio, podía ser revocado. Los periódicos católicos que protestaron fueron suprimidos. ¿Quería Mussolini simplemente dar a entender que no estaba enfeudado a la Iglesia, como insinuaba el ala anticlerical del fascismo? No sólo era eso, pues no solamente su prensa, sino él mismo también, insistieron en el derecho del Estado a encargarse de la educación de la juventud. Pío XI respondió a esos diversos ataques. Primero, hacía inscribir en el Indice el libro de uno de los doctrinarios del régimen, Misseroli, *Date a Cesar* («Dad al César»). Después, declarando que el tratado y el Concordato no formaban más que una unidad, «perdurarían o desaparecerían juntos». En fin, publicando una importante encíclica sobre la educación de la juventud, *Divini illius magistri,* en la que, reivindicando «la independencia de la Iglesia con respecto al poder terreno», condenaba formalmente «todo monopolio de la enseñanza y de la educación». Y para que nadie se engañara sobre cuál era el destinatario de aquella advertencia, el texto apareció primero en italiano.

Durante el invierno 1930-1931 la situación se hizo más tensa. La prensa fascista, especialmente el *Lavoro fascista,* reanudó y desarrolló sus ataques en regla contra las organizaciones de Acción Católica, acusándolas de que eran centros de oposición al régimen y de estar dirigidas por antiguos miembros del Partido Popular, lo que no era enteramente falso en cuanto al espíritu, pero tampoco era formalmente verdadero más que en escaso número de casos. De las acusaciones se pasó a las injurias, a las medidas arbitrarias y vejatorias y, en fin, a los golpes. Algunos círculos católicos fueron clausurados por la policía: se declaró disueltos a grupos de jóvenes a los que la ley autorizaba. El secretario del Partido fascista cometió la imprudencia de decir en voz bien alta que el Papa, al firmar el Concordato, sabía perfectamente que su interlocutor era un Estado totalitario, y que el fascismo, al eliminar a cuantos le disgustaban, actuaba en sus funciones normales. Pío XI contestó con una carta pública al cardenal Schuster, arzobispo de Milán —la Lombardía era especial objetivo de los fascistas, y el cardenal con razón o sin ella, pasaba por poco combativo—, en la que declaraba, primero, que jamás abandonaría a la Acción Católica; pero, sobre todo, pasando al terreno de los principios, que «un régimen totalitario que quisiera incluir también la vida espiritual sería un absurdo en el orden del espíritu y una verdadera monstruosidad en el práctico».

Se desencadenó entonces una verdadera tempestad de difamación y de terror contra la Acción Católica. No sólo en Roma, sino en toda Italia, jóvenes de ambos sexos fueron atacados y golpeados. Fueron sometidos a saqueo inmuebles pertenecientes a obras católicas y hasta palacios episcopales, como los de Verona y Priverno, e iglesias, como la de San Lorenzo in Damaso, en Roma. Escuadras fascistas llegaron a quemar números de *L'Osservatore Romano* en quioscos de periódicos y otras a saquear las oficinas de *La Civiltà cattolica,* la gran revista de los jesuitas. La bestia negra de los fascistas era Monseñor Pizzardo, futuro cardenal, entonces capellán general de la Acción Católica. Pero se vio también a cortejos que llevaban pancartas o gritaban: «¡Abajo el Papa! ¡Abajo Ratti!»

Pío XI reaccionó al principio con moderación. Por graves que fueran los acontecimientos, le repugnaba herir al hombre que había firmado con él los pactos de Letrán. Pero muchos de sus discursos expresan sus temores y su indignación. Comparó las persecuciones que hacían estragos en Méjico y en la

Rusia soviética con la sufrida «por la parte escogida de la Iglesia». Precisó una vez más que tocar a la Acción Católica y a la juventud católica era tocar a la Iglesia misma, al Papa. Aquello no era aún la verdadera batalla, pero Mussolini, interviniendo personalmente en una entrevista concedida a un periódico extranjero, recordó su famosa fórmula: «Todo en el Estado...», y concluyó: «El niño, en cuanto está en edad de aprender, pertenece al Estado, sólo a él, sin participación posible.» Esta vez, Pío XI decidió golpear con fuerza.

A principios de julio de 1931 el mundo fue sorprendido por la publicación de una encíclica sobre el fascismo, y más aún por las circunstancias de su publicación. El texto no fue distribuido desde Roma, sino desde el extranjero, y especialmente desde Francia, a todos los católicos, incluso a los obispos italianos. Preparada por el mismo Papa en gran secreto, *proprio pugno* —un testigo afirmó a Monseñor Fontenelle haber visto las setenta y cinco páginas del texto cubiertas con la escritura del Papa Pío XI—, la encíclica estaba fechada el 29 de junio, pero *L'Osservatore Romano* no la hizo pública hasta el 5 de julio. Había sido redactada en italiano y se titulaba *Non abbiamo bisogno.* Partiendo del conflicto creado por el régimen a propósito de la Acción Católica, denunciaba los actos de violencia, respondía punto por punto a las acusaciones calumniosas, reivindicaba una vez más el derecho de la Iglesia a formar a la juventud. El documento pontificio atacaba luego, de frente, al estatismo fascista, «esa estatolatría pagana», declarando inadmisible su doctrina e ilícito el juramento que el Partido imponía a sus adheridos. Sin condenar expresamente al régimen, ni siquiera al Partido, Pío XI ponía en guardia contra todo lo que, en la ideología del fascismo y la conducta de sus seguidores, era inaceptable para los católicos.

La advertencia era seria. Mussolini acusó el golpe. Tanto más que la opinión italiana —e incluso la mundial— se divertían no poco al ver al Duce, «que siempre tenía razón», según la fórmula incesantemente repetida, llamado al orden por el anciano del Vaticano como un colegial cogido en una falta. En Roma se atribuyó a Trilussa, fabulista popular de talento pintoresco, una serie de epigramas del mejor estilo de las «pasquinadas». ¡La venta de *L'Osservatore Romano* pasó de los 4 000 a los 100 000 ejemplares! Muy débil fue la respuesta de la prensa fascista. Publicó una declaración furibunda del Partido «que rechazaba con indignación las afirmaciones de una reciente encíclica, protestando contra sus falsedades», a lo que *L'Osservatore* respondió con algunos documentos que no necesitaban comentarios. Un cierto *Theologus* estudió la cuestión del juramento fascista y aseguró que Su Santidad estaba en absoluto desacuerdo con cuanto afirman los irrefutables maestros de la casuística y de la teología moral católica. En diversos lugares se exigió a católicos, conocidos como tales y pertenecientes al Partido, que renovaran el juramento fascista. Pero no se llegó más lejos y, con sorpresa general, no se reanudó de forma más violenta la ofensiva del terrorismo de antaño. Evidentemente, el mismo Mussolini comprendía qué daño suponía para su prestigio el conflicto con el Papa. De todas partes le llegaban consejos de moderación, especialmente de América, donde veinticinco millones de católicos podían influir negativamente en las negociaciones económicas entonces en curso entre Washington y Roma. Por su parte, el Papa no deseaba llevar las cosas muy lejos, lo mismo por razones personales (miraba a Mussolini con gratitud y hasta con cierta simpatía) que porque al mismo tiempo Alemania se inclinaba al nacional-socialismo y no era deseable, exasperando al dictador italiano, acercarlo a su émulo alemán, con quien por el momento se hallaba en malos términos.

Así, pues, se iniciaron conversaciones secretas. Tales negociaciones fueron llevadas, en parte, por el influyente jesuita Padre Tacchi-Venturi, amigo de Mussolini. Una decisión gubernamental, en agosto de 1931, anunció un claro: los círculos católicos, ilegalmente clausurados, fueron abiertos de nuevo. Y el 2 de septiembre se publicó el texto de un compromiso, verdadero tratado de paz. Compren-

día tres artículos esenciales: el primero declaraba que, «conforme a sus fines de orden religioso y sobrenatural, la Acción Católica no se ocupa, en modo alguno, de política»; bajo el directo control de los obispos, sus grupos se atendrían estrictamente a obras de orden espiritual. El segundo tenía por objeto las asociaciones profesionales y sindicales, a las que podrían pertenecer sin dificultad los miembros de la Acción Católica. En fin, las asociaciones de juventud católica «se abstendrían de toda actividad de orden atlético o deportivo y se limitarían a ejercer una actividad recreativa y educadora, de finalidad religiosa». Sacando con cierta ironía la lección de aquella crisis, Pío XI, en su mensaje de Navidad, observó que había hecho a la Acción Católica «una increíble propaganda, verdaderamente mundial». Mussolini mismo puso el punto final, el 11 de febrero de 1932, aniversario de la firma de los acuerdos de Letrán, acudiendo él mismo a visitar, de manera muy solemne, a Pío XI.

Ese compromiso, después de los términos categóricos de la encíclica *Non abbiamo bisogno,* ha sido juzgado de diversas maneras. La prensa de izquierdas —y hasta ciertos escritores católicos— opinaron que Pío XI, al reconciliarse tan fácilmente con el Duce, había sometido a Italia al fascismo. Ciertas apariencias parecen dar razón a las críticas. En las formaciones de «balillas» aparecieron capellanes. La inmensa mayoría de los católicos italianos se alió al régimen. ¿Consideró Pío XI que lo que había hecho respondía a una política del mal menor y que, estando el omnipotente Estado fascista en condiciones de trabajar de manera eficaz contra el Cristianismo, era mejor evitar que llegara a semejante extremo? Sin duda alguna. Pero también hay que tener en cuenta el carácter italiano, que sabe matizar con ironía las actitudes en apariencia mejor definidas. Así, muchos católicos, a los que se preguntó acerca de las razones de su filiación al Partido Nacional Fascista, respondían con una sonrisa, tocando su insignia P.N.F.: «Por necesidad familiar.» En todo caso, los sentimientos de Pío XI no habían cambiado. Regularmente, podíanse leer en *L'Osservatore Romano* toques de atención contra algún artículo de periódicos fascistas, o frente a libros que volvían a caer en los excesos de la «estatolatría pagana». En 1934 todas las obras de Giovanni Gentile fueron incluidas en el Indice. En toda ocasión, el Papa repetía que la Acción Católica era «la niña de sus ojos». Llegó a deplorar, ante testigos, la desaparición de «sus queridos scouts» y la imposibilidad en que se hallaba de hacer nacer en Italia una J.O.C., parecida a las de Bélgica y Francia. Sin criticar abiertamente la política hipernacionalista y militarista de Mussolini, no dejó de manifestar su reprobación, ordenando una inmensa peregrinación por la paz a Lourdes, en agosto de 1935, en el momento en que acababa de estallar la guerra de Etiopía.

Cuando, en agosto de 1935, Mussolini se lanzó a esa guerra, apoyado por una opinión pública que no había olvidado el desastre de Adua y consideraba, no sin razón, que la negativa de los aliados a dar a Italia territorios coloniales constituía una grave injusticia, Pío XI intervino. Hay que reconocer que no puso la vehemencia que solía desplegar en otras circunstancias, para protestar contra una agresión que violaba las reglas de humanidad para con los débiles y daba un golpe mortal al ideal de cooperación internacional. Con todo, *L'Osservatore Romano* publicó, el 22 de agosto de 1935, un breve comunicado que rechazaba la tesis oficial del «espacio vital» y, en septiembre, recibiendo a los miembros del congreso de enfermeros católicos, les manifestó su «indecible tristeza»: «Una guerra que no fuera más que de conquista sería una guerra injusta: Nos no queremos creer en que sea así.» Y añadía: «No podemos menos de desear que se lleguen a resolver las dificultades por otros medios que no sean los de la guerra.» Una frase desdichada sobre el júbilo del pueblo italiano tras la fulgurante victoria de Badoglio, no podría hacer olvidar esas clarísimas advertencias.

Más tarde, cuando en febrero de 1938 la pequeña Austria, la católica Austria, fue directamente amenazada por Hitler, la Santa Sede

apoyó con toda su autoridad al desgraciado canciller Schuschning —sucesor del heroico pequeño canciller Dollfuss, asesinado cuatro años antes—. Pío XI anunció al embajador de Francia las terribles consecuencias que tendría la abstención de las grandes potencias en aquel asunto y le sugirió que Francia hiciera avanzar inmediatamente a 200 000 hombres. El Nuncio ante el gobierno italiano preguntó al gobierno fascista qué pensaba hacer y los círculos más influyentes fueron movilizados para presionar sobre Mussolini. *L'Osservatore Romano* publicó dos artículos categóricos. Pero en aquel momento la suerte estaba echada. El Pacto de Acero Berlín-Roma estaba firmado hacía dos años y el Duce, que, en 1934, había impedido la invasión de Austria por los nazis enviando tropas a la frontera, ahora se había pasado al bando contrario.

Esa inversión de la política internacional señaló la reanudación del conflicto entre la Iglesia y el fascismo. La influencia hitleriana se hacía cada vez más pesada sobre el fascismo. Por mucho que tratara de zafarse de esa influencia, Mussolini se veía obligado a alinear a su régimen con el de su aliado alemán. En especial, muy pronto le fue imposible evitar que en Italia penetraran las doctrinas racistas que, sólo tres años antes, el mismo Duce, había calificado, para quien quisiera oírlo, de «absurdas, monstruosas, estúpidas, como sólo un alemán puede serlo»,[1] y «buenas, a lo más, para aquella parte de Europa en la que no había un solo hombre que supiera leer y escribir cuando Roma tenía ya un César».[2] Aparecieron en la prensa italiana artículos y en las librerías italianas libros que propugnaban el racismo. La Congregación del Indice condenó las publicaciones más peligrosas. Mas parecía que la campaña ya estaba lanzada y que los elementos hostiles a la Iglesia la aprovecharían para reanudar sus violencias. Desencadenáronse de nuevo las calumnias contra la Acción Católica, acusada en sus grupos de estudiar y condenar el problema del racismo. Más aún: fueron anunciadas leyes sobre el matrimonio, visiblemente inspiradas en leyes alemanas, que tendían a salvaguardar en Italia la «pureza de la raza».

En todo ello se trataba, evidentemente, de cosas esenciales. Y Pío XI, viejo, enfermo, pero siempre de extraordinario vigor moral, reanudó el combate. Su primer gesto tuvo valor de símbolo. Cuando, el 3 de mayo de 1938, Hitler acudió a Roma en visita oficial, el Papa salió de la ciudad para no asistir —según dijo— a la apoteosis «de una cruz enemiga de la Cruz de Cristo». «Este aire me hace daño», comentó ante quienes le veían salir camino de Castelgandolfo. Y durante todo el tiempo que el dictador alemán permaneció en Italia se vio al Pontífice pasar largas horas en oración.

Después, el *Giornale d'Italia* publicó un «credo racista» en diez puntos, y la *Difesa della Razza*, que llamaba a los italianos a un antisemitismo que nunca había echado raíces entre ellos, a lo que Pío XI respondió: «Se trata de una verdadera apostasía. Todo el espíritu de la doctrina racista es contrario a la fe de Cristo.» Cuando el Gran Consejo fascista admitió las leyes matrimoniales nuevas, Pío XI escribió personalmente a Mussolini y al rey Víctor Manuel: éste respondió inmediatamente, prometiendo actuar «para reconciliar los dos puntos de vista»; aquél no contestó. El último mensaje de Navidad pronunciado por Pío XI estuvo aún en parte dedicado a denunciar el nuevo peligro, a exaltar la concepción cristiana del matrimonio y a condenar las violencias, fueran cuales fuesen.

Se esperaba lo peor. Mussolini, que desde el comienzo del nuevo conflicto se había abstenido de intervenir —si no fue para decir que el racismo italiano no se parecería al alemán—, podría enfadarse y emprender contra la Iglesia la persecución cuyas pruebas había conocido la Alemania católica. Pero no ocurrió así. Terminaron las agresiones contra los católicos. Se dejó de ir a quemar el *L'Osservatore Romano* en los quioscos de periódicos, juego al que los

1. El autor ha oído estas palabras de los mismos labios del Duce. No las toma a su propia cuenta...

2. Discurso de Mussolini el 17 de agosto de 1934.

fascistas se habían dedicado frecuentemente durante meses anteriores. En el invierno 1938-1939 parecía insinuarse un apaciguamiento de hecho. La guerra se acercaba y Mussolini no deseaba, tal vez, tener que entrar en ella algún día con la resistencia de los católicos. También se acercaba la muerte para el anciano Pontífice... Tocaría a su sucesor apaciguar el conflicto.

## Pío XI contra el racismo nacional-socialista

A través del fascismo de los últimos tiempos, cada vez más arrastrado por la lógica de la alianza política «Roma-Berlín» hacia una adhesión a la ideología alemana, lo que los últimos esfuerzos del anciano blanco combatían era el nacional-socialismo hitleriano, con el que se hallaba en guerra abierta desde hacía meses. Conflicto bastante más grave y violento que el que había opuesto al Vaticano y al Palacio de Venecia. Jefe de un pueblo casi totalmente católico, el Duce conocía perfectamente los límites que no debía superar. Los dueños de la nueva Alemania no tenían las mismas razones para ser prudentes, ya que el catolicismo ocupaba allí una posición minoritaria. Y además, el temperamento germánico no se parece en nada al del pueblo italiano, cuya bimilenaria sabiduría ha aprendido hace tiempo a desahogar en palabras sus reservas de violencia, antes de permitir que intervengan en los hechos.

La primera mitad del pontificado de Pío XI había coincidido exactamente con el flujo hacia el poder, primero renqueante, pero finalmente irresistible, del «nacional-socialismo». Designaba ese término un movimiento que, fundado en 1918 con el nombre de «Partido nacional-socialista obrero» por el mecánico Antón Drexler, había comenzado modestamente a dar que hablar, cuando entró en sus filas, como séptimo miembro, un antiguo cabo de infantería austríaco, que ganaba entonces su vida como pintor de brocha gorda, *Adolf Hitler*. En el momento en que el cardenal Ratti recibía la tiara, aquel movimiento era bien poca cosa, tan poca que, en 1923, habiendo Hitler intentado —electrizado por el ejemplo de la «marcha sobre Roma» mussoliniana— un *putsch* que resultó un fracaso, pareció suficiente poner a la sombra en una fortaleza durante menos de un año a aquel conspirador irrisorio. Pero muy pronto creció el número de los nacional-socialistas. Ya en 1925, como partido, no eran deleznables. Por esas fechas, Hitler se había impuesto a sus compañeros y ya la aventura de los «camisas pardas» se identificaba con el destino de aquel hombre singular, cuya «mirada producía estremecimientos» y cuya brusca elocuencia ejercía en las masas una especie de embrujamiento magnético, que sabía, a las mil maravillas, «traducir en fórmulas lapidarias lo que el pueblo alemán deseaba que se le dijera», pero del que nadie podía —ni podrá jamás— decir si era un genio o un loco, un auténtico hombre de Estado o un sonámbulo de la acción.

«A los alemanes humillados por la derrota, amargados por la miseria, prometía el pan y la grandeza»,[1] y así Hitler se había presentado ante millones de ellos como el hombre del destino. A partir de 1929, la crisis económica había trabajado eficazmente a su favor. El hundimiento de la producción industrial, el aterrador crecimiento de los obreros sin trabajo —millones— habían contribuido enormemente a aumentar sus fuerzas. Ante el Frente rojo comunista, el Frente de hierro democrático, el Frente gris conservador y militarista, su Frente pardo era el más activo, el más eficaz, abierto a los descontentos de todas clases, pero admirablemente organizado... Aunque buen número de hombres políticos testarudos, como un Léon Blum, creyeran oportuno diagnosti-

1. Las frases entrecomilladas están sacadas de textos del embajador de Francia André François-Poncet que constituyen los más clarividentes análisis que puedan leerse sobre el fenómeno hitleriano. (Ver especialmente *La Doctrine d'Adolf Hitler* y sus despachos diplomáticos publicados en *Le Livre jaune*).

car periódicamente el hundimiento del «nazismo», era cosa clara, para quien supiera ver, que Hitler y los suyos se acercaban al poder.

Pío XI había seguido esa ascensión con inquieta atención. Y tal vez más aún el hombre que mejor conocía a Alemania, el cardenal Pacelli, que desde 1917 había sido nuncio en Munich y después en Berlín y se había convertido en 1930 en Secretario de Estado. El Papa y su ayudante habían visto, sin poder oponerse a ello, a los católicos alemanes, agrupados todavía en el poderoso partido del Centro, deslizarse poco a poco por una pendiente fatal, practicando una política internacional impopular y revelándose incapaces de resolver los graves problemas económicos planteados a la nación, sin sacar siquiera el beneficio del milagroso restablecimiento financiero operado por el doctor Schacht. A decir verdad, zarandeado entre los elementos de derecha, seducidos por el nacionalismo, y los de la izquierda que tendían a encerrarse en la acción social, el Centro había perdido en seis años mucha de su fuerza real. Su jefe, el canciller Brüning, «santo seglar», pero jefe de gobierno sin envergadura, había actuado casi siempre inoportunamente frente a Hitler. La disolución del Parlamento, en septiembre de 1930, abrió las puertas al flujo nacional-socialista. Definitivamente apoyado por el ejército, la gran industria, la banca, que esperaban servirse de él para quitárselo de encima después, Hitler, en el umbral de los años treinta, estaba en vísperas de dominar a Alemania. El mismo mariscal Hindenburg, aunque reelegido para la presidencia de la República, en 1932, gracias a los votos católicos aportados por Brüning, apartaba al canciller, considerado «rojo» por los *junkers*. El 30 de enero de 1933, Hitler formaba el gobierno, con dos de sus amigos, pero también con liberales y católicos, mientras su compañero Goering se convertía en presidente del Reichstag. Un mes más tarde, había emplazado por todas partes a hombres de su confianza, quebrantado la oposición de los comunistas con el incendio del palacio del Reichstag, que se les atribuyó, arrebatado la mayoría parlamentaria con 17 millones de votos para su Frente pardo y, de la manera más legal del mundo, obtenido los plenos poderes que hacían de él el dictador de Alemania.

A comienzos del nacional-socialismo ya se habían producido choques con las iglesias cristianas. Las primeras publicaciones del movimiento y también sus manifestaciones públicas habían revelado en su seno un anticristianismo de principio. Arthur Dinter, uno de los miembros del triunvirato que había dirigido el partido mientras Hitler estaba en prisión, lanzaba las ruidosas *197 tesis para el término de la Reforma;* la obra de Rosenberg, *El mito del siglo XX*, integralmente pagana, había aparecido en la editorial *Hoheneighen-Verlag*, cuyo propietario era Hitler. En el *Deutscher Tag* de 1922, un apóstol de la «Liga para una Iglesia alemana» había celebrado un culto «neogermánico» *Deutsche Andacht mit Trostmese.* El primer biógrafo de Hitler, Schott, lo presentaba como un «auténtico enemigo del papado y de los jesuitas». Y, de año en año, había podido leerse en la prensa «nazi» artículos que exigían, en nombre de la unidad nacional, la supresión de todas las escuelas cristianas.

La Iglesia no había permanecido inactiva ni indiferente ante esos ataques. En 1923 el *Cardenal Faulhaber*, de Munich, que iba a ocupar un puesto de primerísimo plano en la resistencia al nacional-socialismo, había puesto en guardia a sus diocesanos contra el peligro que podía hacerles correr ese movimiento aún oscuro, que apenas interesaba más que a Baviera, pero en el que el gran prelado había intuido ya un peligroso adversario. En 1925, 1926 y 1927, varios obispos y publicistas católicos formularon análogas advertencias. En 1930, en el momento en que el «N.S.D.A.P.» se había convertido en el segundo partido de Alemania, aparecían en numerosas diócesis diversas llamadas de alerta bien formales, por ejemplo la del obispo de Münster, que se atrevía a decir que había en el programa nacional-socialista ideas «que ningún católico podía aceptar sin renegar de su fe en puntos capitales». La conclusión de Monseñor Von Galen resonó en toda Alemania: «¿Puede un católico inscribirse en el partido de Hitler? ¿Puede un

sacerdote admitir a los miembros de ese partido, como tales, a las ceremonias religiosas? Respondemos negativamente.» El episcopado bávaro, en febrero de 1931, en una carta colectiva, repitió la condena, pronunciando incluso el término de herejía. Y habiendo muerto el «Gauleiter» nazi de Hesse, le fueron negados a sus despojos los honores del entierro católico. Declaraciones y medidas que en numerosas ocasiones había aprobado Pío XI.

Pero cuando Hitler se convirtió en el dueño legal de Alemania, a la Iglesia se le planteó el problema jurídico. Sabido es que recomienda a sus fieles la obediencia a las autoridades legítimas, en tanto que éstas no violen abiertamente los derechos y preceptos de la religión. Un mes después de su conquista del poder absoluto, Hitler pronunció ante el nuevo Reichstag, casi enteramente nacional-socialista, un discurso pacificador. «El gobierno nacional considera a las dos confesiones cristianas como los factores más importantes para la conservación moral de nuestra personalidad étnica. Respetará los contratos establecidos entre ellas y los diversos países alemanes; y en ningún caso se menoscabarán sus derechos.» A lo que el episcopado alemán, reunido en Fulda, respondió con una declaración muy benévola, quizá demasiado, en la que se decía que «sin insistir en las anteriores condenas» creía «poder pensar con confianza que las medidas generales de prohibición no tenían por qué ser consideradas como necesarias». Dicho con otras palabras, ya no estaba prohibido a los católicos inscribirse en el partido nazi.

En ese nuevo clima, pasajeramente benévolo, se negoció el Concordato [1] deseado por el gobierno alemán, admitido por el Papa «a pesar de numerosas y graves preocupaciones», en la esperanza «de ahorrar a los católicos alemanes las tensiones y tribulaciones que podrían esperarse», y para «demostrar a todos que a nadie rehusaba la mano de la Mater Ecclesia». Conviene en este caso, más aún que en el del fascismo italiano, repetir que la Iglesia, al firmar un acuerdo con un gobierno, no trata de demostrarle una simpatía especial y menos aún aprobar sus principios. En la práctica, ese concordato alemán era muy favorable a la Iglesia: si es verdad que aceptaba que un artículo prohibiera a todos los eclesiásticos y religiosos el pertenecer a un partido católico —entiéndase al Centro—, cosa que, por lo demás, estaba en su línea, obtenía en cambio garantías acerca del matrimonio cristiano, la enseñanza, las obras católicas; además podía, por primera vez desde la Reforma, volver a entrar por la puerta grande en toda Alemania y especialmente penetrar en regiones tan protestantes como Sajonia y Wurtemberg. La creación del obispado de Berlín fue una de las consecuencias más notorias de este acuerdo diplomático que, desde el punto de vista jurídico, constituiría un éxito para la Iglesia... si llegaba a ser aplicado.

Ni las palabras apaciguadoras de Hitler y de los obispos, ni las fórmulas muy generales, voluntariamente colocadas en la serena región de los principios, del tratado firmado en julio de 1933 por Von Papen y el cardenal Pacelli, cambiaban nada de la oposición radical doctrinal entre el nacional-socialismo y el Cristianismo. Esa oposición era incluso más evidente ahora que la doctrina se presentaba bajo la forma simplificada de máximas de acción para todo un pueblo, enseñadas a la manera de un catecismo. La exposición completa se hallaba en el grueso y compacto libro que el mismo Hitler había escrito en la prisión a la que le condujera el fracaso del *putsch* de Munich, libro al que todos los nacional-socialistas miraban como su biblia, que se daba a las nuevas parejas el día de su matrimonio y cuya difusión fue muy pronto tal, en Alemania y en el extranjero, que Hitler renunció a su sueldo de canciller para vivir solamente de sus derechos de autor: *Mein Kampf* («Mi lucha»). Junto a este evangelio de la violencia, otros textos completaban las bases ideológicas del nazismo, especialmente *El mito del siglo XX*, de Rosenberg, y diversas obras de Ley, Baldur von Schirach y otros.

Acerca de un punto la oposición entre Cristianismo y nacional-socialismo era idéntica

1. Ver vol. XII, cap. VII, p. 237.

a la existente entre Cristianismo y fascismo: el referente al error de la «estatolatría». Para Hitler, como para Mussolini, «cada hombre no existía más que por el Estado y para el Estado; pero con esta diferencia: que para el nacional-socialismo, el Estado totalitario no era más que un instrumento de poder, perteneciente —como en el sistema comunista-marxista— al pueblo que expresa su voluntad por el Partido, el cual, a su vez, «ordena el Estado» —*Die Partei befehlt dem Staat*—.

Pero en otros muchos puntos, el nacional-socialismo, más ideológico, menos pragmatista y oportunista que el fascismo, se oponía a los principios del Cristianismo de manera aún más flagrante. Impregnado por el pensamiento de Nietzsche,[1] al que habían leído poco, pero que, como muchos alemanes, respiraban con el aire de su país, los doctrinarios nacional-socialistas eran todos adeptos de ese humanismo ateo llevado a su punto máximo, que había enseñado, en hirientes fórmulas, el profeta de Zaratustra. Especialmente la idea del superhombre les era familiar. Mezclaban a ella temas de inspiración más o menos oriental o schopenhaueriana sobre el Cosmos, único ser viviente del que no es más que expresión formal todo lo que existe, incluido el hombre. Ese panteísmo conjugábase naturalmente con el nacionalismo exasperado que había dado a Hitler y a los suyos sus primeras oportunidades y, llevado por el soplo tempestuoso de los grandes mitos wagnerianos, se expresaba en un neopaganismo alemán, en el que los viejos dioses teutónicos, Wotan, Odin, Baldur, resucitaban, adaptados por el profesor Ernst Bergmann a las exigencias científicas de la época.

El punto extremo de esa «filosofía» nacional-socialista era el *racismo*. Tratábase de una doctrina nacida de las ideas del novelista francés Gobineau, desarrollada por el hijo de un almirante inglés casado con la hija de Richard Wagner, Houston Stewart Chamberlain, autor de la *Concepción aria del mundo*. La expresión del Universo, por la que el hombre participa en él, es «el pueblo surgido de la sangre». El individuo no existe en sí mismo, sino como producto y elemento de la raza, es decir, del grupo étnico en que ha nacido. Todas las cualidades intelectuales y morales del hombre derivan de la sangre, sede de los caracteres de la raza. La primera fuente y la norma suprema de toda la organización social, de todo el orden jurídico, es el instinto racial. La única falta irremisible es el traicionar a la raza, bastardearla. «Así, pues, el Estado debe intervenir —dice Hitler— por la ley y por todos los recursos de la medicina moderna», para proteger a la raza. Entre las razas que existen sobre la tierra, no hay igualdad, y la más baja de todas ellas está más lejos de la más alta que de la especie animal más elevada. De todas, la más alta es la raza aria, cuyo tipo físico es el gran dolicocéfalo rubio de ojos azules, el héroe wagneriano Parsifal. «Sólo el ario ha sido creador de la más alta civilización humana.» Allí donde los arios se han dejado cruzar con otras razas, «han perdido su facultad civilizadora». Esta raza, que los nacional-socialistas aseguran ser específicamente alemana (lo que sorprende cuando se considera al mismo Hitler o a alguno de sus compañeros, como Goebbels), debe dominar al mundo por su derecho de preexcelencia. «La solución de todos los problemas está en la vocación de una raza suprema, de un pueblo de señores, que dispone de los recursos y de las posibilidades de todo el globo.»

Bastábale a Pío XI, a la Iglesia, leer esas tesis, formuladas en todas partes en las publicaciones nacional-socialistas, para medir hasta qué punto eran contrarias a la doctrina cristiana. Hasta los elementos válidos que pudieran discernirse en la ideología del movimiento, el sentido de comunidad, el llamamiento al esfuerzo, al valor, al sacrificio, estaban pervertidos por el pensamiento racista. Hostil al individualismo, el nazismo desembocaba en una destrucción de la persona humana, sacrificada al Moloch de la raza, como en otras partes al Moloch del Estado o de la Sociedad. De manera aún más visible, el racismo, con su menosprecio de las razas inferiores, era la negación misma del gran precepto que fundamenta toda la religión cristiana, la caridad.

1. Ver vol. XII, cap. I, p. 24.

En su lugar, se proponía el odio a millones de hombres, pues Hitler y sus doctrinarios no omitían el indicar a los enemigos que debían abatirse: todos aquellos que «manchaban la raza», que «propagaban ideas disolventes», igual los capitalistas que los intelectuales, los comunistas que los internacionalistas. Una categoría de seres era especialmente cubierta de ludibrio: los judíos, porque eran favorables al espíritu crítico, a la libertad anárquica, al capitalismo, al internacionalismo; Hitler y Rosenberg les habían dedicado numerosas y vehementes páginas. Al unirse con alemanas, los judíos ensuciaban irremisiblemente la raza aria. ¿Cómo iba a admitir la Iglesia semejante doctrina? En 1928, un decreto del Santo Oficio recordaba que la Iglesia católica «condena de la manera más clara el odio contra el pueblo que fue elegido de Dios, ese odio designado con el nombre de antisemitismo».

Por lo tanto, nadie podía llamarse a engaño acerca de la irreductible oposición entre la religión de la Cruz de Cristo y esta verdadera religión que era el racismo, con su pretendido símbolo, recogido de las tradiciones arias: la cruz gamada, la *esvástica*. Los doctrinarios nazis no se engañaban. Rosenberg —más que Hitler, que recordaba haber sido bautizado en la Iglesia católica— la emprendía con el Cristianismo y especialmente contra el catolicismo, «judaizado, asiatizado». Pero el mismo Hitler exclamaba: «Una Iglesia alemana es una broma: se es cristiano o alemán, no ambas cosas a la vez.» Por su parte, Rosenberg denunciaba como un criminal contra la raza alemana a San Bonifacio, que le llevó el Evangelio. Y uno de los cantos de la juventud hitleriana decía entre sus estrofas: «El viento de otoño barre los rastrojos; el tiempo de la Cruz ha pasado. ¿Qué tiene de común con el Papa y los curas el hijo de una madre alemana?»

En semejantes condiciones, era evidente que el concordato no sería para los nacional-socialistas más que papel mojado. Acababa Von Papen de felicitarse públicamente por el documento, declarando —cosa absolutamente inexacta— que «el Papa estaba dispuesto a sostener al nacional-socialismo, en consideración a la lucha que había entablado contra el bolchevismo», cuando se multiplicaron los incidentes, semejantes a los que habían precedido al concordato, pero ultrajando ahora y violando sus términos. La Asociación de la juventud alemana fue disuelta; la Unión de los católicos vio maltratados a sus congresistas por las tropas de choque nazis; el «Katholikentag» —al que el mismo Von Papen había anunciado que iría a hablar del concordato— no pudo celebrarse. Al mismo tiempo que abría sus puertas a los judíos el primer «campo de concentración», el de Dachau, lo mismo que a los católicos y comunistas, en toda Alemania fueron injuriados los creyentes, atacados los miembros de la Acción Católica, invadidos por los camisas pardas los centros de obras católicas, sin que interviniera la policía. Ese fue el punto de partida de una verdadera persecución, que duraría hasta la guerra y proseguiría, silenciosa y terrible, hasta la caída del régimen. Menos sangrienta y menos grosera que las de Rusia, Méjico y España sería también bastante más hábil; a la larga podía haber sido más peligrosa. Una vez realizadas las anexiones de los Sudetes, de Bohemia y Austria, quedaban entregados a esa persecución más de treinta y ocho millones de católicos.

Tomó una doble forma. La de la «desconfesionalización», como dijo Wilhelm Frick, ministro nazi del Interior. Las escuelas católicas fueron clausuradas o transformadas en «escuelas comunes» —15 000 en toda Alemania—. Las secciones de la Asociación de la juventud católica que habían sobrevivido fueron disueltas, a pesar de los compromisos formales del concordato; incluso los «sodalicios de la Santísima Virgen» padecieron esa suerte. Los periódicos católicos fueron o suprimidos o transformados en periódicos hitlerianos por católicos comprometidos con el régimen, y algunos de los cuales deshonraron su nombre. En los hospitales, «hermanas pardas» sustituyeron a las religiosas. Al mismo tiempo todo el aparato del Estado nacional-socialista se aplicó a apoyar la propaganda, en los medios cristianos, del movimiento neo-pagano de la «fe alemana», y

el que un católico comprometido, Michael Schnauss, había lanzado con su libro *Reich und Kirche* para ganar a los católicos al nazismo.

Siguieron después —y llegaron hasta el derramamiento de sangre— las violencias propiamente dichas. En la primavera de 1934, Hitler se encontró enfrentado a una doble oposición: una, en su propio partido, procedía de elementos avanzados, que lo consideraban demasiado lento en realizar la verdadera revolución; la otra emanaba de los elementos reaccionarios, cuyo portavoz fue el católico comprometido Von Papen. Pero el dictador resistió a los dos adversarios. En la «noche de sangre» del 30 de junio de 1934, actuando personalmente, dio muerte a Roehm, jefe de las Secciones de asalto, mientras setenta y siete jefes militares nazis eran llevados al paredón. Al mismo tiempo eran abatidos los colaboradores de Von Papen. Pero Hitler aprovechó la ocasión para liquidar viejos rencores que alimentaba contra militares como el general Von Schleicher, el teórico nazi Gregor Strasser y contra los jefes católicos cuyos sentimientos conocía. El presidente de la Acción Católica de Berlín, Erich Klausener, fue fusilado. Adalbert Probst, presidente de la Asociación deportiva de los católicos alemanes fue llamado a Berlín con un pretexto cualquiera: unos días más tarde su mujer recibió sus cenizas en un paquete postal. En Munich, Friedrich Beck, leader universitario, fue muerto «por error», y Fritz Gerlich, director del mayor periódico católico, fue encontrado muerto en su prisión.

Dada así la señal, ocurrió el asalto. Fueron arrestados más de quinientos sacerdotes y religiosos; muchos de ellos murieron en la prisión. Multiplicáronse los actos de violencia contra las obras y edificios de la Iglesia y a veces también contra miembros de la jerarquía. Fueron saqueados e invadidos palacios episcopales, como los de Wurtzburg, Rottenburg y Maguncia. En Paderborn fue volcado el coche del obispo y éste mismo cubierto de salivazos. Con pretexto de infracción de los reglamentos sobre control de cambios, los sacerdotes fueron perseguidos por la justicia; montáronse así en todas sus piezas asuntos sobre costumbres, que dieron lugar a procesos espectaculares. De año en año, casi de mes en mes, el régimen hitleriano se hacía más pesado, más opresivo, más anticristiano. En 1935, reanudando y desarrollando una ley de «eugenismo» publicada ya en 1933, todo un sistema legislativo organizó, en nombre de la pureza de la raza, esterilizaciones de los enfermos psíquicos y de los enfermos mentales. Se multiplicaron las medidas antisemitas: entre las más odiosas y espectaculares figuró la obligación para los judíos de llevar un signo distintivo, una estrella amarilla. En diciembre de 1936 un decreto hizo obligatoria la adhesión a la «juventud hitleriana» tanto de los jóvenes como de las muchachas. La nueva Kulturkampf a que se veía entregada la Iglesia, infinitamente más seria que la de Bismarck, aparecía como uno de los elementos de la gigantesca empresa de dominio impuesta por el nacional-socialismo a toda Alemania.

Cupo el honor a la Iglesia de hallarse en primera fila, de estar casi sola durante varios años, en la lucha contra los tiranos. En tanto que en las iglesias protestantes la resistencia al hitlerismo fue cosa de algunas personalidades aisladas, como el admirable pastor Niemoeller, los miembros del clero y de la jerarquía católica hicieron frente, si no unánimes, sí en su mayoría. Guiado por el cardenal Faulhaber, de Munich, y los obispos Von Preising, Von Galen, Frings, los tres amigos del cardenal Pacelli, que los elevaría a la púrpura una vez convertido en Pío XII, el episcopado llevó adelante una contraofensiva cuyo ánimo produjo impresión. Se oyó, por ejemplo, a Monseñor Von Galen, de Münster, tronar contra la tesis oficial de la obediencia incondicional al Estado: «Una obediencia que somete a servidumbre al alma, que viola el más íntimo santuario de la libertad, la conciencia, es una esclavitud, la más degradante de las esclavitudes. Es peor que el asesinato, porque aplasta la persona misma del hombre y trata de destruir su semejanza con Dios.» De Fulda partieron sin cesar con destino al gobierno protestas vehementes contra la violación del concordato y las violencias para

con la Iglesia. En enero de 1937 todos los obispos alemanes firmaron una carta colectiva en la que aseguraban estar «dispuestos a dar al Estado lo que le corresponde y sostener al Führer en su lucha», pero que exigían el respeto a los derechos de la Iglesia. La resistencia fue guiada también por las grandes Ordenes religiosas, jesuitas y dominicos, benedictinos —muchos fueron arrestados o tuvieron que exilarse— lo mismo que por los simples sacerdotes. Numerosos fueron los que mostraron un valor admirable denunciando desde el púlpito la herejía racista, o recordando que Cristo era judío y la *Biblia* un libro judío; el párroco de Rostock, el abate Laffen, se distinguió por la audacia de su actitud antes de ser encarcelado.

Es natural que Pío XI apoyara por todos los medios a ese heroico movimiento. Se ha calculado que del 25 de septiembre de 1933 al 26 de junio de 1936 solamente, la Santa Sede envió al gobierno del Reich treinta y cuatro notas, tres memorias, tres pro-memorias, seis comunicaciones, seis notas, para protestar contra las violaciones del concordato. Apenas hubo un día en que el *L'Osservatore Romano* y la Radio del Vaticano no denunciaran la doctrina del nazismo y sus violencias, de manera que el periódico romano fue secuestrado por la Gestapo en Alemania y las emisiones de radio prohibidas en todo el territorio alemán. Las condenas del Santo Oficio cayeron sobre las principales obras nacional-socialistas, sobre todo las de Rosenberg y Bergmann. Pío XI tomó parte personalmente en la lucha. Aprovechó todas las ocasiones, la de un discurso de canonización, la de un mensaje dirigido al cardenal Schulte, de Colonia, la de las audiencias concedidas a peregrinos alemanes, para reanudar incansablemente sus protestas. «¡Se quiere descristianizar a Alemania —exclamaba— y llevarla de nuevo a un paganismo bárbaro!» Al inaugurar, en la primavera de 1936, la exposición mundial de la prensa católica, llegó aún más lejos, comparando al nacional-socialismo con el comunismo, ambos «enemigos de toda verdad y de toda justicia», identificación que Hitler recibió como un bofetón. En su discurso de Navidad de 1936, pronunciado desde su lecho, en el que le retenía una enfermedad, insistió sobre el mismo tema, indignándose de que «los sedicentes testimonios de la civilización contra el bolchevismo usen los mismos medios que sus adversarios».

Tan firme actitud produjo sensación en el mundo. En el momento en que el embajador de Francia, André François-Poncet, notaba, con sutil ironía, que «el mundo se extasiaba» ante el éxito de Hitler y que «la fuerza de atracción de su régimen actuaba más allá de los límites de su país», el inerme anciano del Vaticano le hacía frente. La resistencia católica al nazismo fue el primer testimonio aportado por el mundo libre contra el dictador pardo. Respondiendo a las palabras del Papa, el episcopado americano tomó posiciones con vigor: el cardenal Mundelein, arzobispo de Chicago, habló claramente de las «persecuciones» nazis, de «violación escandalosa de la justicia», sorprendiéndose de que «una nación entera aceptara encorvar la espalda ante un puñado de bribones». Una carta colectiva del episcopado americano denunció al neopaganismo hitleriano, «empresa que tiende a deshonrar a la Iglesia». En vano protestó oficialmente el embajador de Alemania contra aquella filípica ante el cardenal Pacelli: éste le contestó sacando de su cajón la documentación cuidadosamente tenida al día, de las violencias nazis. Sin duda el acontecimiento no fue ajeno a la toma de posición del presidente Roosevelt, cuando declaraba en Chicago, poco después, que convenía «poner en cuarentena al régimen de terror y de ilegalidad al que los dictadores querían someter al mundo».

Pero Pío XI estaba decidido a llegar aún más lejos. Tras haber hecho ir a Roma para consulta a los cardenales alemanes, decidió fulminar contra el nacional-socialismo una condena formal. La preparó en secreto, trabajando en ella personalmente, como había hecho otrora con la encíclica sobre el fascismo *Non abbiamo bisogno*. La manera en que la publicó no está exenta de ironía ni de habilidad política. Al mismo tiempo había preparado otra gran encíclica dedicada al comunismo, *Divini*

*Redemptoris,* a fin de dejar bien sentado que la Iglesia era igualmente hostil a uno y otro totalitarismo. Pero publicó primero la encíclica antimarxista, el 19 de marzo de 1937, cuando era realmente posterior en cuatro días a la otra. De este modo la prensa alemana tuvo todo el tiempo necesario para regocijarse ruidosamente: ¡por fin el Papa había comprendido! ¡Se unía a la lucha alemana contra el bolchevismo! Pero el domingo de Ramos, 21 de marzo, los párrocos alemanes leyeron en los púlpitos el texto de la *Mit brennender Sorge,* redactado en alemán —por primera vez en la historia— que unos mensajeros secretos les habían llevado, en multicopia, burlando a Himmler y a toda la Gestapo.

El documento pontificio, largo, minucioso, escrito para evitar toda evasión táctica, enumeraba todos los errores doctrinales del nacional-socialismo, estatismo, racismo, nietzscheísmo, paganismo. Recordaba que la Iglesia «nunca ha tenido que recibir de nadie lecciones de heroísmo», y que estaba decidida a no dejarse intimidar. Un pasaje se refería al «dios nacional», caricatura del verdadero Dios, «ante quien las naciones son, según el salmo, como gotas de agua suspendidas en un balde», profética advertencia de la suerte que aguardaba a Alemania... Terminaba con un magistral resumen de la doctrina de la Iglesia frente a todas las opresiones colectivas: «El hombre, como persona que es, posee derechos que le vienen de Dios y que deben permanecer inalienables.» Y, para precisar aún más su pensamiento, Pío XI hizo publicar al año siguiente, el 13 de abril de 1938, un verdadero *Syllabus* de la herejía nacional-socialista, que resumía en ocho puntos «las doctrinas perniciosas, falsamente coloreadas con el nombre de ciencia, que no se proponen otro objeto que pervertir a los espíritus y arrancarlos a la verdadera religión».

Hitler acusó el golpe, dándose cuenta de que estaba en ridículo. Una nueva oleada de violencias se siguió contra la Iglesia, contra la jerarquía, contra el clero, contra los edificios religiosos; el cardenal Faulhaber fue insultado en público. Fue acentuada la campaña de difamación contra sacerdotes y religiosos: nuevos procesos a causa de las costumbres se montaron en cadena por la prensa nazi. Cientos de fieles fueron enviados a los campos de concentración. De las casas católicas que aún quedaban, muchas fueron confiscadas: así, el gran inmueble del célebre *Volksverein,* de Munchen-Gladbach, se convirtió en centro de una organización hitleriana. Inmediatamente el arzobispo de Friburgo vio su capilla invadida y profanada, y el obispo de Rottenburg, saqueado su palacio. La Gestapo llegó a adueñarse de las banderas de los grupos católicos que representaban a Cristo y a la Virgen; en Francfort cuatro militantes se repartieron una y ocultaron los pedazos durante toda la persecución y la guerra. Mientras la prensa hitleriana se desencadenaba en el insulto y la calumnia, *Das Schwarze Korps,* periódico de las Secciones de Seguridad nazis, publicó una caricatura que mostraba a Pío XI entre dos jóvenes desnudas, una blanca y una negra, con un rótulo que decía: «la raza católica». Y Rosenberg respondió a la encíclica y al *Syllabus,* en presencia de Hitler, con un discurso de insuperable violencia.[1]

Pero el viejo Pontífice no se dejó impresionar. Durante los veintitrés meses que sucedieron a la publicación de la *Mit brennender Sorge* hasta su muerte, veinte alocuciones volvieron a los mismos temas, a las mismas advertencias y condenas. A propósito de todo lo demás, insistía en esta preocupación máxima: aquel gran pueblo alemán, amenazado de caer en el paganismo. Al recibir a peregrinos alemanes apenas podía contener sus lágrimas y los animaba «como un padre lo hace con sus hijos que han sufrido tanto». Cuando Hitler parecía triunfar en Nuremberg, Pío XI, desolado, exclamaba: «¡Es una hora terrible para la religión y para el mundo!» Y su angustia crecía al ver cómo la herejía nacional-

1. Se produjo un gracioso incidente. Rosenberg citó, equivocándose sobre su sentido, el proverbio francés: *«qui mange du pape en meurt»* («Quien come Papa, muere»). Parte de su auditorio aplaudió...

socialista e incluso el racismo se infiltraban poco a poco en Italia y ganaban a los jefes fascistas, mientras el mismo Mussolini permitía que se difundieran. Lo que decía a los italianos iba también dirigido a los hitlerianos: «Se trata de una verdadera apostasía. Esa doctrina es contraria a la fe cristiana.» Tres grandes discursos, durante el año 1938, le proporcionaron la ocasión de levantar aún más el tono y ampliar el debate, recordando que la Iglesia de Cristo está abierta a todos los hombres sin excepción, sin distinción de razas, que no hay «más que una sola y universal raza católica». Fue entonces cuando pronunció una frase que resonó en el mundo entero y se hizo célebre: «No es posible a los cristianos participar en el antisemitismo: *porque nosotros somos espiritualmente semitas.*» Su salida de Roma para Castelgandolfo el día en que Hitler llegó en visita oficial, tuvo el valor de una protesta que el mundo entero pudo comprender. Su último discurso de Navidad, pronunciado algunas semanas antes de su muerte, volvió aún a las mismas protestas, con una voz que la enfermedad no había debilitado: comparó a Hitler con Nerón.[1]

Cuando murió Pío XI la prensa nacional-socialista rivalizó en sus insultos al difunto. Pero no fue menos verdad que, a los ojos de la historia, el valeroso Papa Ratti había tenido el mérito de recordar, contra la herejía racista, que «la dignidad humana consiste en esto: que todos los hombres constituyen una gran familia, el género humano».

## El "triángulo rojo": I. — En la Rusia soviética

Por dolorosos que fueran los choques con los totalitarismos de Italia y Alemania, Pío XI sabía perfectamente que «el primer peligro, el más grave, el más general», seguía siendo el peligro del totalitarismo comunista, tal como había triunfado en Rusia en 1917. A quien conozca el marxismo parecerá evidente que el conflicto entre él y la Iglesia era fatal. Bastante antes de que se hubieran leído en Occidente las tesis de *El Capital*, los Papas habían denunciado al comunismo, que aún no era marxista. Así, Pío IX, en 1846 —ignorando que dos años antes Marx había escrito su célebre frase sobre «la religión, opio del pueblo»—, treinta años más tarde, en 1878, León XIII había condenado a su vez al comunismo, «esa peste mortal que ataca la medula de la sociedad humana y que la aniquilaría», sin que, al parecer, tuviera un conocimiento preciso del materialismo dialéctico y de sus consecuencias. Después, en 1917, la situación cambió, tras haber eliminado el marxismo a todas las demás formas de ideología del socialismo, colectivismo y comunismo, encarnándose en un régimen que trataba de ponerlo en práctica por todos los medios, un régimen cuyo carácter totalitario no iba a dejar de acentuarse de año en año. Así, pues, una condena formal de la herejía marxista hubiera parecido dentro de la lógica de las cosas en el momento en que estuvo en claro que el comunismo había triunfado en la Santa Rusia y que su propaganda amenazaba al mundo entero. Pero esa condena no apareció hasta finales del pontificado de Pío XI, al término de numerosos acontecimientos dra-

1. Un episodio significativo muestra también la resolución de Pío XI a no ceder ante la tiranía nazi. Al día siguiente del Anschluss y de la ocupación de Viena por las tropas hitlerianas (13 de marzo de 1938), el cardenal Innitzer aceptó ponerse de acuerdo con el vencedor y el episcopado austríaco publicó un manifiesto de adhesión al nuevo régimen. Pío XI hizo convocar inmediatamente a Roma al cardenal, que fue recibido por el cardenal Pacelli, secretario de Estado, con una vehemencia cuyo eco recogió el embajador de Francia Charles Roux. El cardenal comprendió su error y, de regreso en Viena, adoptó la actitud que se imponía. Lo que le valió una manifestación «espontánea» de 200 000 nazis y un ataque en regla de su palacio que fue saqueado y parcialmente incendiado, en tanto que su secretario era arrojado por la ventana y sufría la fractura de las piernas. Hasta se erigió en la plaza una horca con un letrero que decía: «Aquí acabará Innitzer.» «Entonces, la púrpura del cardenal tuvo su verdadero color», escribió Nazareno Padellaro, que cuenta el episodio en su *Pío XII*.

máticos, de los que fueron escenario sobre todo tres países: la U.R.S.S. misma, Méjico y España. «Triángulo rojo —decía Pío XI—, del terror y de la sangre.»

Al llegar al trono de Pedro, Pío XI se encontró con una situación ante todo extraña, pero que explicaba suficientemente la vocación de caridad de la Iglesia y el deseo de Benedicto XV de establecer en todas partes la presencia de la Iglesia en la nueva Europa. Sin haber reconocido *de jure* al régimen comunista, el Vaticano había establecido relaciones con el gobierno de Moscú para ofrecerle su ayuda en la lucha contra el hambre atroz que por entonces se hacía más dura. Benedicto XV había decidido el envío de una misión de doce sacerdotes, encargada de organizar los socorros. Por lo demás, el mismo Aquiles Ratti se había interesado por Rusia; durante su estancia en Polonia había tenido, entre sus tareas, la de asistir a los católicos que vivían en territorio soviético y, con esa ocasión, estableció algunos contactos que le eran permitidos en 1919, para intervenir diplomáticamente a favor de Monseñor Eduard von der Ropp, arzobispo católico de Mohylev, condenado a muerte por los bolcheviques, y que había sido liberado. Una vez Soberano Pontífice prosiguió la obra generosa decidida por su predecesor. Se estableció un acuerdo, según el cual los miembros de la Misión se inhibirían de toda manifestación de fe cristiana, todo apostolado y se comprometerían a no celebrar la misa más que a puertas cerradas... Llegada a Rusia a finales de septiembre de 1922, la Misión de caridad llevó a cabo, durante veintitrés meses, una obra admirable: estableció 10 centros de aprovisionamiento, 500 cocinas públicas, 500 centros de socorro a los niños, llegando a alimentar diariamente a 150 000 hambrientos. Las persecuciones contra los católicos rusos que por entonces estallaron no impidieron el mantenimiento de la misión, porque, como declaraba Pío XI, «esas iniquidades no podían detener, en modo alguno, una acción bienhechora». Sólo cuando las autoridades soviéticas lo exigieron se decidió la partida de la Misión. «Se prefirió —añade el Papa— entregar a la muerte a millares de inocentes antes que verlos alimentados por la caridad cristiana».

Ciertamente, el Papa hubiera deseado más. Fiel a su política de relaciones con todos los Estados, resuelto a no «negar a nadie la mano de la Iglesia», e incluso, como hemos visto, a «tratar con el diablo en persona» si lo exigían los intereses de Dios, tuvo en cuenta, desde luego, la posibilidad de un acuerdo con los soviets. Ese acuerdo parecía tanto más deseable cuanto que la Iglesia ortodoxa había cesado de ser la religión del Estado, y parecía, *a priori*, posible que el catolicismo tuviera sus oportunidades. En abril de 1922 se celebró en Génova una conferencia internacional, cuyo proyecto era reorganizar la economía del mundo y hacer cesar el aislamiento diplomático de Alemania y Rusia. Los soviets estuvieron representados allí, sobre todo por el muy diplomático Tchitcherin. Pío XI apoyó en principio los esfuerzos de la conferencia mediante una carta pública, en la que declaraba, entre otras cosas: «La mejor garantía de tranquilidad no es una selva de bayonetas, sino la mutua confianza y la amistad.» Y en otro mensaje habló de Rusia, sin ignorar las persecuciones religiosas que allí se llevaban a cabo, pero en un tono de gran benevolencia. Se establecieron contactos entre la Secretaría de Estado y la delegación rusa. La Santa Sede propuso el rescate, realizado por ella, de los iconos y objetos sagrados confiscados por los soviets: el dinero, a cambio, serviría para los víveres. Algunos negociadores romanos llegaron incluso más lejos; algunos dijeron: demasiado lejos, hasta en opinión del mismo Pío XI... De hecho, nada se obtuvo. El único resultado tangible de esas relaciones fue la intervención del Papa, de acuerdo con Moscú, a favor del Patriarca Tykhon, detenido entonces, y cuyo proceso no tuvo lugar.[1] Pero, al igual que el esfuerzo de caridad realizado por la misión, esas negociaciones llevadas a

1. Un año más tarde el Patriarca Tykhon hizo una declaración de total sumisión al régimen soviético y fue autorizado a reanudar sus funciones patriarcales, en condiciones evidentemente bastante ingratas.

cabo en el terreno diplomático no significaban que el Papa quisiera manifestar simpatía o indulgencia por el régimen comunista. Al celebrar un Consistorio, en diciembre de 1924, lo recordó en términos categóricos.

De hecho, apenas instalados en el poder, los bolcheviques se pusieron a hacer realidad los artículos antirreligiosos de su programa. Sin esperar a que el establecimiento definitivo de la sociedad marxista eliminara la religión, tomaron medidas legislativas para arruinarla como institución y extenuarla en las conciencias. La separación de la Iglesia y el Estado había sido proclamada en enero de 1918; siguieron numerosos decretos de todas clases, suprimiendo, por ejemplo, las funciones de los profesores de religión; sometiendo todo sermón a la censura; confiscando y vendiendo los vasos sagrados y los iconos; prohibiendo los grupos religiosos de juventud. Al mismo tiempo se iniciaba una campaña ideológica para difundir los principios del ateísmo y abrir brecha en la religión en cualquiera de sus formas: el movimiento de los «sin Dios» comenzaba a nacer, apoyado por la administración. Esas medidas y esa propaganda provocaron resistencias —el Patriarca Tykhon fue uno de los héroes— y los soviets desencadenaron inmediatamente, en 1918, una persecución que se cebó en toda la Iglesia ortodoxa.[1]

Naturalmente, la Iglesia católica se encontró incluida en la operación. Pero era bien poca cosa en la Rusia soviética. En el tiempo del imperio de los zares contaba con 13 millones de católicos; tras la separación de Polonia, de Lituania y de Letonia, no quedaban más que 1 600 000, de los que 900 000 eran polacos y 400 000 eran rusos blancos. Se hallaban repartidos en nueve circunscripciones, de las que era la más importante, con mucho, la archidiócesis de Mohylev, y un exarcado para los católicos de rito bizantino. Por lo demás, la situación legal del catolicismo era singular, admitido de hecho, pero ignorado de derecho. Evidentemente, no constituía un peligro para el régimen soviético. Pero no dejó de ser víctima de las mismas persecuciones que la ortodoxa, persecución desigualmente sistemática, con pausas al principio, pero finalmente peligrosa y dañosa para la pequeña grey.

En 1923, las medidas de hostilidad comenzaron. Monseñor Cieplak, administrador apostólico de Mohylev, fue detenido con su vicario general Monseñor Budkiewiecz, otros trece sacerdotes y un seglar, «por haber sostenido a la contrarrevolución mediante usos perniciosos». Dieron prueba de un valor admirable, asegurando que «la idea de una contrarrevolución jamás se les había ocurrido», pero que «si se les pedía que traicionaran su fe, nada les haría ceder». El proceso concluyó con las condenas previstas: Monseñor Budkiewiecz fue ejecutado, el día de Viernes Santo de 1923, en condiciones penosísimas —torturado de manera que no podía caminar, una oreja arrancada, con sólo la camisa, molido a golpes, verdadero harapo humano—, mientras Monseñor Cieplak, por intervención del Papa y de varios gobiernos extranjeros, aunque también condenado a muerte, fue indultado. Poco después, Monseñor Feodorof, exarca de los católicos bizantinos, que se había mostrado especialmente firme durante las sesiones del proceso, fue condenado a prisión, en la que estaría hasta su muerte. Esa fue la señal para una serie de ataques contra la jerarquía, el clero y los fieles católicos, buen número de los cuales fueron enviados a los presidios helados de Solowki, en el mar Blanco, donde fue dispuesto especialmente un campo de concentración para los cristianos: otros murieron en las cárceles, a veces enloquecidos por los suplicios soportados.

Pero Pío XI no desesperaba del destino del catolicismo en Rusia. Para poner remedio a la desaparición de la jerarquía, envió a Monseñor D'Herbigny, jesuita, para que confiriera la consagración episcopal a cierto número de sacerdotes. Al mismo tiempo, reorganizó la Iglesia rusa para adaptarla a la presente situación: las diócesis fueron divididas de nuevo; se nombró administradores apostólicos. De hecho, la mayor parte de ellos fueron de nuevo

1. Será estudiada en el tomo XIV de la presente obra: *Frères séparés et unité du Christ.*

víctimas de la persecución, detenidos, libertados después y encarcelados de nuevo. En 1932 no había en la Rusia soviética más que 300 sacerdotes (de los que cien yacían en prisión) frente a los 963 de 1921. En la provincia de Zytomir, uno sólo, por los setenta que había antes. El administrador apostólico de Moscú, un francés, Monseñor Neveu, no podía ejercer sus funciones. Y hasta cuando pasó el paroxismo de la violencia y la Constitución de 1936 hubo reconocido —¡en principio!— el derecho al ejercicio de cultos y, con la proximidad de la guerra, el régimen evitó hacer mártires, se produjeron aún algunas sofrenadas: en 1937 recorrió toda Rusia una oleada de persecuciones y el administrador apostólico de Odesa, Monseñor Frizon, fue fusilado.

Ante semejantes hechos, Pío XI no permaneció mudo. No contaba a su servicio más que un arma para luchar: la palabra; se sirvió de ella en varias ocasiones, denunciando las violencias de que eran víctimas los cristianos de todas las confesiones, poniendo los puntos sobre las íes para designar a los responsables, denunciando las «maldades vergonzosas e impías» del régimen de Moscú. La más solemne manifestación de protesta contra las persecuciones rusas fue la ceremonia expiatoria que presidió el mismo Papa el 19 de marzo de 1930; en la basílica de San Pedro, sin tapices, sin ornato alguno, pero abarrotada por una muchedumbre en la que eran numerosos los rusos emigrados, una liturgia especial mezcló cánticos eslavos a los latinos, invocó en las letanías a los grandes santos de la Santa Rusia y concluyó con un *De profundis* salmodiado en memoria de todas las víctimas del comunismo. Manifestación que provocó en Moscú un desencadenamiento de furor contra el Papa, al que *La Pravda* mostró volteando una campana en forma de casco alemán con la cruz gamada, en tanto que se repartían millones de ejemplares de un panfleto para persuadir al buen pueblo que la Santa Sede estaba gobernada por «monederos falsos georgianos, generales de todos los Estados Mayores, senadores de Washington, duques suecos, profesores, prostitutas y verdugos de la policía, unidos todos para predicar la cruzada de la pretendida civilización».

Pero Pío XI no se limitó a protestar contra las violencias y a pedir que se orara por Rusia. Aprovechó todas las ocasiones para oponer una crítica positiva al comunismo. Así, en 1931, en la *Quadragesimo anno*, le dedicó un largo pasaje que criticaba al marxismo, pero hablaba también de la responsabilidad de quienes le preparan los caminos, manteniendo la injusticia social. Muchos mensajes de Navidad, discursos como el de 1936 al Congreso internacional de la prensa católica, reanudaron y desarrollaron la crítica de esa «negación de todos los derechos del hombre y de Dios que se halla en el comunismo». Primicias de la severa argumentación que, en 1938, asestaría al comunismo el golpe más serio que la Iglesia le haya proporcionado nunca.

## El "triángulo rojo": II. — Méjico

Al otro extremo del mundo llenaba de duelo a la Iglesia una prueba semejante a la que pasaba la cristiandad rusa: esto sucedía en Méjico. El país de la serpiente emplumada, a decir verdad, apenas había dejado de padecer la persecución religiosa desde que, en 1821, se separara de España. Incluso esa persecución había tomado un giro violento tras la llegada al poder, en 1857, de los indios Comonfort y Benito Juárez, y el hundimiento del imperio de Maximiliano y Carlota, en 1867. El régimen de Porfirio Díaz permitió a la Iglesia respirar; pero el advenimiento del dictador Carranza, ayudado bajo cuerda por el Presidente Wilson, volvió a abrir una era de persecuciones, en la que numerosos sacerdotes y religiosos fueron expulsados y algunos torturados hasta producirles la muerte. Se acosó a los obispos como a la caza a través de las landas llenas de cactus; un sacerdote fue encerrado vivo en un ataúd y enterrado; tuvieron lugar múltiples profanaciones; hostias consagradas dadas a los caballos y a los perros, crucifijos tomados co-

mo blanco de tiro; cientos de religiosas fueron violadas. La Iglesia tuvo que llevar una vida clandestina. «Pagamos las faltas de nuestros padres —decía en 1915 a Benedicto XV el arzobispo de Guadalajara—. ¿Las crueldades de los conquistadores? —preguntó el Papa—. No tanto eso, como el error de haber descartado a los indígenas del sacerdocio.»

Sin embargo, ese desenfreno anticristiano de las fuerzas revolucionarias conservaba un carácter tradicional en cierta manera; era, en resumidas cuentas, la herencia del jacobinismo francés de 1793. A partir de 1917 y del triunfo del comunismo marxista, el estilo mismo de la persecución cambió poco a poco; los dueños de Méjico calcaron cada vez más sus métodos sobre los de Moscú. Fueron tomadas medidas para expulsar en primer lugar a los sacerdotes extranjeros; después, para prohibir las órdenes religiosas y los votos; más tarde, para limitar a un mínimo irrisorio las cifras del clero nacional. Se organizó una resistencia católica; huelga de compras, retiro de los fondos bancarios, parálisis sistemática de la vida social. A comienzos de 1920 el aplastamiento de Carranza por el indio de pura sangre Obregón agravó aún más la crisis: se voló con dinamita algunos palacios episcopales e incluso el santuario más venerado del país, el de Nuestra Señora de Guadalupe. Los católicos respondieron entonces erigiendo una estatua gigante de Cristo sobre una montaña; pero Obregón se vengó expulsando al nuncio.

Pero todo aquello no era más que un preanuncio de la persecución verdaderamente radical que en 1924 desencadenó el nuevo presidente Calles, un mestizo, antiguo maestro. Durante años se movilizó todo para desarraigar totalmente el catolicismo de Méjico: arrestos, expulsiones, ejecución de sacerdotes y de seglares notables; expulsión también de los religiosos y religiosas de los hospitales e incluso de los manicomios, cuyos enfermos fueron echados a la calle. En las escuelas se establecieron cursos de ateísmo, al mismo tiempo que lecciones de educación sexual, con «trabajos prácticos» en forma de visitas de los discípulos a las salas de partos de las casas de maternidad. La parte más curiosa de esta campaña antirreligiosa —porque esa iniciativa fue la primera en fecha— fue la institución, en 1925 (la mañana de carnaval, pero la coincidencia fue involuntaria), por un sacerdote apóstata, llamado Pérez, de una «Iglesia nacional» separada de Roma y aliada al régimen. Esa Iglesia pretendió adaptar la liturgia al carácter mejicano, celebrando la misa con tortas de maíz y jugo de cocuyo fermentado, y traduciendo las oraciones al dialecto indio. De hecho, Pérez encontró apenas dos sacerdotes que se le unieran y unos cientos de fieles. Tuvo que intervenir la policía para que sus ceremonias pudieran celebrarse; con todo, la mayor parte de las veces concluyeron con asaltos de los católicos fieles, sólidamente armados de garrotes.

Esa persecución tuvo dramáticos resultados para la Iglesia mejicana. Los obispos y sacerdotes que no eran arrojados a las prisiones para morir en ellas «de accidentes cardíacos», eran expulsados y perseguidos. Su sola presencia en el país era un crimen castigado con la muerte. Sabido que éste es el tema de la célebre novela de Graham Green, *El Poder y la Gloria*. La Iglesia fue literalmente obligada a descender a las catacumbas. Cientos de sacerdotes y religiosos se enfrentaron valerosamente con las amenazas de muerte y vestidos de obreros, buhoneros y... hasta de policías, circularon por todo el país, celebrando la misa en granjas o en establos. El más célebre de esos sacerdotes clandestinos fue el jesuita *Padre Pro*, que, ordenado en Bélgica, regresó a Méjico unos días después de que entrara en vigor el edicto que prohibía la presencia de sacerdotes. Durante meses, como verdadero Frégoli, cambiando sin cesar de disfraz, burló a toda la policía del país, llegando a celebrar la misa en casas custodiadas por los polizontes y hasta a penetrar en las prisiones para asistir a los condenados. Detenido al cabo de un año, fue a su vez llevado al *patio de la muerte* y fusilado con su hermano. Exigió morir sin ataduras, con los brazos en cruz, sosteniendo su crucifijo en una mano y el rosario en la otra y gritando en el supremo instante: «¡Viva Cristo Rey!»

Cuando Calles dejó el poder, se estimaba en 5 300 el número de sus víctimas.

Contra tales violencias, Pío XI elevó, naturalmente, su voz en protestas indignadas. «En Méjico —decía en 1926— todo lo que se llama Dios, todo lo que se parece a un culto, es proscrito y pisoteado.» Volvió a los mismos términos en la encíclica *Iniques afflictusque,* en la que recapitulaba, en un cuadro estremecedor, cuanto había sufrido la Iglesia mejicana. Pareció seguir un período de calma, tras el entredicho arrojado sobre todo el país por el conjunto del episcopado y las protestas surgidas por todas partes ante la supresión total de todas las ceremonias religiosas: el gobierno temió una rebelión en masa. Pío XI aprovechó esa actitud para negociar un «modus vivendi» —otro «pacto con el diablo»—. Pero la persecución fue reanudada en forma más hábil e insidiosa. Habiendo autorizado la Constitución a cada Estado de la Federación mejicana que fijara el número de sacerdotes que podrían ejercer sus funciones, la mayor parte de las veces fue hecho de manera absurda: ¡para 17 millones de habitantes eran «reconocidos» 293 sacerdotes! En las regiones más favorecidas, había un sacerdote por cada 100 000 habitantes... Y la encíclica *Acerbo Nimis,* en 1932, denunció esa maniobra.

Sin embargo, Pío XI no deseaba la ruptura. Pío XI consideraba que Méjico era un viejo país católico, demasiado para que la religión pudiera ser extirpada allí. La resistencia era cada vez más fuerte. Entre la juventud, la persecución galvanizaba las energías: en 1934 se pudo ver a las jóvenes de un pensionado defender tan vigorosamente su casa, que las autoridades querían cerrar, que la policía hubo de recurrir a las bombas lacrimógenas. Por doquier se abrían escuelas clandestinas. Pero sobre todo se organizó el movimiento católico obrero, que arrebataba puestos en los sindicatos y eliminaba muchas veces a los comunistas. Y no fue raro saber que en las fábricas se celebraba la misa. Las peregrinaciones a Nuestra Señora de Guadalupe probaron, si era necesario, que la fe católica no había muerto. En vísperas de la guerra de 1939 se dibujaba una evolución; llegaban al poder equipos mucho menos señalados por el marxismo; las leyes religiosas eran aplicadas de modo más simple. Un delegado apostólico pudo tomar de nuevo el camino de Méjico. Y la carta apostólica *Nos es muy...,* pudo preparar el terreno para una reorganización de la Iglesia mejicana. Se había dado la prueba de que los cristianos podían resistir al marxismo, si tenían decisión y valor. Esa lección no sería olvidada por Pío XI.

## El "triángulo rojo": III. — La guerra de España

El tercer lado del «triángulo rojo» fue, tal vez, el que más mostró a la faz del mundo el carácter sangriento de la lucha entablada por el marxismo y sus aliados contra la Iglesia. Después que, el 14 de abril de 1931, la dictadura del general Berenguer, sucesor de Primo de Rivera, se hubo hundido y el rey Alfonso XIII partió para el exilio,[1] parecía abrirse para la historia española una página nueva que no auguraba nada de trágico. La revolución se había llevado a cabo de la manera más pacífica del mundo. El viento era optimista, hasta el punto que la nueva República que reemplazaba a la Monarquía recibió el amable sobrenombre de «la Niña bonita».

Pero no iba a merecerlo por mucho tiempo. Sin embargo, los católicos acogieron al nuevo régimen con una señalada predisposición favorable; algunos incluso parecieron olvidar demasiado pronto el papel histórico que la Monarquía española ha representado en la defensa de la fe. Había católicos importantes entre los nuevos dueños: así, un Alcalá-Zamora. En muchos lugares se cantó el *Tedéum* para celebrar la victoria de la República; obispos y movimientos de Acción Católica saludaron al nuevo régimen que, por lo demás, no hizo sino multiplicar al principio las señales

1. Ver vol. XII, cap. VII, p. 233.

de respeto a la Iglesia. El nuncio, Monseñor Tedeschini, tuvo con los gobernantes cordiales entrevistas.

Pero muy pronto hubo que desilusionarse. En las filas de los republicanos se mezclaban tendencias o, más bien, se oponían entre sí: desde los conservadores hasta los partidarios de un régimen comunista, que iban a agrupar 400 000 votos en las elecciones de 1933, bajo las órdenes de Largo Caballero, el «Lenin español». Numerosos eran los anticlericales; no les fue difícil explotar las viejas pasiones de ciertos elementos populares contra la Iglesia y el clero, acusados de ser aliados de la monarquía, de insultar con sus riquezas a la miseria proletaria y de obstaculizar el progreso social. Aún no tenía un mes de edad la República, cuando las masas se lanzaban al asalto de conventos y de iglesias, saqueando e incendiando, en una ausencia total del gobierno, en Madrid, Murcia, Málaga, Granada, Barcelona, Sevilla...: en los cuatro ángulos de España, la llama antirreligiosa brotó con una simultaneidad que no podría llamarse fortuita: ¡cincuenta y cinco iglesias o conventos fueron incendiados en tres días! Entretanto, desde lo alto de la tribuna de las Cortes, Manuel Azaña, presidente del Consejo, lanzaba esta frase terrible y absurda: «¡España ha dejado de ser católica!»

En vano los católicos liberales intentaron frenar la oleada anticlerical: se impuso la izquierda atea y la nueva Constitución consagró no solamente la separación de la Iglesia y el Estado, sino una verdadera empresa de descristianización, que condujo a los republicanos católicos a dimitir de sus puestos en el gobierno. Laicismo absoluto, prohibición a las órdenes religiosas de realizar «ningún comercio, ninguna industria, ninguna enseñanza», supresión del crucifijo en las escuelas, disolución de la Compañía de Jesús y confiscación de sus bienes, introducción del divorcio en la ley, a cuyos ojos sólo existió en adelante el matrimonio civil. Contra este conjunto de medidas protestó Pío XI, el 3 de junio de 1933, por la encíclica *Dilectissima nobis*, cuyo doloroso tono hizo gran impresión. ¿No era el escándalo de los escándalos el que la católica España tratara de expulsar a Dios?

Las izquierdas habían calculado mal el golpe. Se necesitaba conocer poco al pueblo español para pensar que aceptaría sin reaccionar aquella semiapostasía. El sobresalto de los católicos fue claro: produjose una renovación del fervor, de la que se beneficiaron los movimientos de la Acción Católica, mientras que en torno a la idea de la defensa religiosa se agrupaban todos los elementos hostiles al comunismo, cuyos progresos eran cada vez más inquietantes. Las elecciones de diciembre de 1933 llevaron al poder a una mayoría de derechas cuyos elementos básicos eran la *Acción popular católica*, fundada por un profesor de Salamanca, Gil-Robles, y la *Acción nacional*, monárquica, fundada por Calvo Sotelo. Es posible que en aquel momento hubiera podido quedar zanjada la crisis de haberse puesto por obra soluciones inspiradas en el catolicismo social; pero, desgraciadamente, nada de eso se hizo; los conservadores paralizaron las veleidades de Gil-Robles y su plan de reforma; la Iglesia no obtuvo más que compensaciones mínimas. Cuando, en el verano de 1934, hubo estallado en Asturias una insurrección sangrienta —en Oviedo, sacerdotes y religiosos fueron asesinados, en condiciones a veces atroces, por la «milicia obrera»— quedó claro que España iba a entrar en una prueba bastante peor que todas las que había conocido.

La izquierda se había rehecho; todos los partidos que se inspiraban en ella se unieron, para las elecciones de 1936, en un *Frente Popular* en el que, muy pronto, dominaron las influencias —por lo demás, contradictorias— del comunismo y la anarquía. Todos los elementos hostiles a esa ideología, incluidas las viejas formaciones monárquicas, y también el partido republicano de Gil-Robles, se aglutinaban en torno a la *Falange*, fundada tres años antes por José Antonio, hijo de Primo de Rivera. España estaba ya dividida en dos, dispuesta a convertirse en el coto cerrado en que se enfrentarían las dos concepciones enemigas del totalitarismo. Y la Iglesia, que no había deseado aquella división, vendría a encontrarse, por una

fatalidad trágica, en los peores contragolpes del conflicto.

La victoria del Frente Popular dio, en efecto, la señal de un desencadenamiento de anticlericalismo de inimaginable violencia. No sólo se tomaron inmediatamente medidas legales para expulsar a las congregaciones, cerrar las escuelas católicas, prohibir el ejercicio público del culto, sino que la crueldad ya no tuvo freno. Ciento sesenta iglesias y conventos fueron totalmente destruidos por el fuego —y el periódico *El Liberal* llegó a escribir que eran los mismos frailes quienes lo encendían—, sacerdotes y religiosos eran perseguidos en las ciudades como bestias acorraladas; en Madrid fueron linchadas cinco religiosas. Largo Caballero anunciaba «la victoria muy pronto total de la bandera roja». Los manifestantes que desfilaban, con camisas rojas, y banderas rojas desplegadas, alternaban los gritos de «¡Viva Rusia! ¡Viva Thälmann!»,[1] con vociferaciones contra los sacerdotes. En pocas semanas se llegó a contar 269 muertos y 1 287 heridos, todos católicos. «Nosotros resolvemos el problema religioso —exclamaba el jefe catalán Andreu Nin— radicalmente, suprimiéndolo todo: sacerdotes, iglesias y culto.» Y cuando el diputado monárquico Calvo Sotelo protestó en las Cortes contra la impunidad en que habían quedado los incendiarios, la comunista Dolores Ibarruri, llamada «La Pasionaria», exclamó: «Este hombre ha hablado por última vez.»

El asesinato de Calvo Sotelo, realizado en la noche siguiente, el 13 de julio de 1936, desencadenó la guerra civil. El *general Franco*, partiendo de Tetuán con regimientos hispanomarroquíes, desembarcó en Andalucía; la mayor parte del ejército se asoció al movimiento. Durante treinta meses, la desgraciada España padeció los horrores de una guerra atroz, dividida en dos en cuanto a su territorio y en cuanto a su alma, a lo largo de numerosas peripecias que dejaban a la victoria balancearse entre ambos bandos. Tomando de nuevo las armas de los Reyes Católicos, el águila de San Juan, el yugo y las flechas, el general Franco, reconocido como «Caudillo» del movimiento, quería reunir en torno a sí a toda la España fiel; mas, para llevar adelante su lucha, tuvo que aceptar la ayuda militar del fascismo y del nacional-socialismo anticristianos. Entretanto, los combatientes de las filas republicanas, entre los que había muchos hombres generosos que sólo deseaban la renovación social de su país, estaban controlados por comisarios del pueblo comunista, dirigidos por el embajador de Moscú, o por anarquistas sin fe ni ley.

Lo que fue el desencadenamiento de horrores cuya ocasión fue la «guerra de España», apenas puede describirse.[1] Los católicos, forzados a la opción que ya hemos dicho, se hallaron —en las provincias controladas por las tropas republicanas— frente a una persecución cuya crueldad y abyección igualan y aun superan las de los peores episodios del Terror en Francia. Incendios y saqueos de edificios religiosos —en los que perecieron también incalculables riquezas del patrimonio español—, matanzas de sacerdotes, de religiosos, de religiosas, ese lúgubre cortejo de las manifestaciones de anticlericalismo no fue nada aún al lado de lo que pudo verse en diversos lugares de España: sacerdotes colgados de los ganchos de las carnicerías, cadáveres de religiosas desenterrados y entregados a toda clase de profanaciones. La estadística más moderada debía dar como cifra de sacerdotes y religiosos asesinados la de 7 534. Pero otras indicarían los 16 750; y de ellos, doce obispos...

Tales cifras, y la sola alusión a los horrores cometidos, bastan a hacer comprender por qué Pío XI adoptó, en aquel drama, una

1. Héroe comunista de la resistencia a Hitler.

1. El libro más completo, en español es la *Historia de la persecución religiosa en España* (Madrid, 1961); en francés, podrá leerse *L'Espagne sanglante*, colección de documentos (París, 1937) y *Dans les flammes et dans le sang*, de Francisque Gay (París, 1936; reedic. 1939). (El testimonio de F. Gay es tanto más interesante cuanto que su autor, demócrata cristiano, era considerado como un hombre de izquierdas.)

actitud que a veces se le ha reprochado. No ignoraba, desde luego, que también por la parte franquista se habían cometido violencias, especialmente en el país vasco, donde una parte del clero estaba castigada por sus sentimientos autonomistas y su alianza con los republicanos y donde Guernica había sido mortalmente bombardeada; dábase cuenta del peligro que suponía para el movimiento nacional el aliarse a las potencias del Eje. Y además, en diversos puntos de la Cristiandad, especialmente en Francia, se elevaban voces —como la del gran novelista Bernanos— para reprochar a Franco y a sus aliados el empleo de medios contrarios a los principios cristianos. Pero si había que escoger, la elección del Papa no podía ser dudosa; en uno de los dos campos se quemaban las iglesias y se asesinaba a los sacerdotes; en el otro, no sólo se respetaba al catolicismo, sino que el Caudillo decía: «España será un imperio vuelto hacia Dios», y sus ministros prestaban juramento con la mano sobre los *Evangelios*. En septiembre de 1936, Pío XI, al recibir a un grupo de refugiados españoles, denunció «la empresa satánica» que había encendido el fuego del odio, y bendijo a los que defendían «los derechos y el honor de Dios contra un desenfreno desordenado de fuerzas tan salvajes y crueles que uno se pregunta si son posibles». En agosto de 1938 se restablecieron las relaciones diplomáticas entre el Vaticano y la España del general Franco. Aun exhortando a los vencedores a la moderación y a la justicia, estaba en su línea y deseaba ver restablecido en la católica España un régimen cuyas bases cimentara el catolicismo. Pero ejerció su influencia para impedir que el gobierno español aliara su suerte a la de los totalitarismos alemán e italiano, cosa a la que —como es sabido— el general Franco se negó rotundamente durante la segunda guerra mundial. Igualmente trabajó para impedir que la misma Iglesia española uniera su suerte a la del régimen. Ahí estaría el verdadero problema del porvenir. Convertida de nuevo en institución de Estado, asociada al poder —el cardenal Primado tendría un puesto en el Consejo superior del Estado—, viéndose en poder de todas las llaves de la cultura y de la moral, ¿sabría resistir la Iglesia española a la tentación del poder? ¿Sabría sobre todo trabajar para que su doctrina social no fuera olvidada por quienes guiaban al país hacia sus nuevos destinos? La actitud de algunos miembros de la jerarquía, especialmente del cardenal Segura, y la de los movimientos de Acción Católica, debían probar que las lecciones de Pío XI no habían sido olvidadas.

## La condena doctrinal del comunismo: "Divini Redemptoris"

Los acontecimientos de Rusia, Méjico y España tuvieron una consecuencia idéntica a la que habían tenido en Italia los alborotos fascistas y también la que tuvo la persecución hitleriana: Pío XI reaccionó con el vigor que acostumbraba. En 1936-1937, la evolución de la situación en los países del «triángulo rojo» le persuadió de que era llegado el tiempo de actuar. También fue impulsado a ello por lo que veía en otras partes, especialmente en Francia. Las elecciones de mayo de 1936 consagraron el triunfo del «Frente Popular» en el que era grande la influencia de los comunistas; aun cuando no participaran en el gobierno, pesaban en su política. La C.G.T., con sus cinco millones de adheridos, pasaba por estar dominada por ellos. Cortejos, cantos revolucionarios, saludo con el puño en alto, huelgas con ocupación de fábricas, eran otras tantas señales amenazadoras. Pero aún había algo más grave. Cierto número de católicos de «izquierda», impresionados por la marea del nacional-socialismo y del fascismo, preocupados por promover lo más rápidamente posible un orden social más justo que el del capitalismo liberal, preconizaban una colaboración con los comunistas. Estos inducían a la maniobra: en los muros de París podían verse carteles comunistas: «Católico, nosotros te tendemos la mano», y numerosos discursos de los dirigentes del Partido desarrollaban ese mismo tema.

Evidentemente, había ahí un grave peligro: ¿dónde se detendría esa colaboración? La Iglesia no podía admitir que, para oponerse al paganismo hitleriano, sus fieles prepararan el cubil al ateísmo marxista. Ya en 1936, Pío XI denunció esa maniobra que —según dijo— no tiene otro objeto que «provocar connivencias increíbles y, por lo menos, un silencio y una tolerancia que constituirían para la causa del mal una inapreciable ventaja». Había que cortar por lo sano la campaña a favor de «la mano tendida»; y Pío XI habló.[1]

A decir verdad, Pío XI había formulado ya en diversas ocasiones la condena del comunismo. De las treinta encíclicas con que contaría su pontificado, tal vez no haya una sola en que no sea evocado el peligro comunista: no solamente la *Quadragesimo anno* o la *Caritate Christi*, en las que, hablando de temas sociales, era normal que refutara las tesis marxistas, sino también otros documentos cuyos temas parecían alejados de tales problemas, como, por ejemplo, la *Rite expiatis*, sobre San Francisco de Asís, o la *Divini illius Magistri*, sobre la educación de la juventud. Pero ninguno de esos textos constituía una refutación completa, sistemática, de la doctrina marxista, ni un análisis cerrado del peligro que la religión corría con ello.

A finales de invierno de 1936-1937 el octogenario Papa salía precisamente de una larga y seria enfermedad, de la que algunos creyeron que no escaparía. Aquellas dolorosas semanas de fiebre e insomnio habían sido para él una ocasión de largas meditaciones sobre el estado presente del mundo, y las decisiones que se imponían al Vicario de Cristo. El resultado fue la publicación casi simultánea de tres encíclicas: *Mit brennender Sorge*, el 14 de marzo, sobre la situación religiosa en Alemania; *Nos es muy*, el 28 de marzo, y *Divini Redemptoris*, el 19 de marzo; sobre «el comunismo ateo». Simultaneidad —nunca lo repetiremos lo bastante— intencionada y significativa: en el momento en que la ruptura provocada por la guerra de España amenazaba extenderse a toda Europa, Pío XI quería manifestar que la Iglesia no se dejaba dominar por ninguno de los bloques dispuestos a enfrentarse. Pero la encíclica contra el comunismo tuvo un significado más amplio que la dirigida contra el nazismo. Atacando a una doctrina infinitamente mejor elaborada que la de *Mein Kampf*, respondió con una crítica igualmente más fuerte. Se refería menos a las circunstancias. Indudablemente había de aludir a las persecuciones religiosas en Rusia y estigmatizaría los «horrores del comunismo» en España, considerados por Pío XI como el resultado de un plan sistemático de revolución. Pero el verdadero propósito no era el predicar una cruzada, sino ilustrar los espíritus y, especialmente, mostrar a los católicos que entre comunismo y Cristianismo no era posible acuerdo alguno, ni siquiera simplemente táctico.

Así, pues, por primera vez en su historia, la Iglesia, por la voz del Magisterio infalible, respondía al peligroso aparato de guerra que constituye el marxismo. Pío XI abordaba, en la plenitud de su autoridad espiritual, el más importante y grave problema de la época. Notablemente construida, mostrando una firmeza en la exposición en la que es fácil reconocer la señal del riguroso lógico que era Aquiles Ratti, la encíclica constituye una verdadera constitución de la actitud tanto ideológica como práctica que los católicos deben adoptar frente al comunismo: un cuarto de siglo que ha pasado no ha envejecido sus términos.

Tras un exordio en el que el Papa evoca «la terrible barbarie» en la que están expuestos a caer pueblos enteros, designa al adversario, «el comunismo ateo que mina en sus fundamentos la civilización cristiana», y recuerda las condenas anteriores formuladas por sus predecesores y por él mismo; toda la primera parte

1. La prueba de que esa campaña de «la mano tendida» fue una de las razones principales que le indujeron a pronunciar una condena doctrinal completa del comunismo, es que insistió aún en su mensaje de Navidad de 1937 y que, unos días antes, recibiendo en audiencia al cardenal Verdier, conversó sobre ello con tanta insistencia que el arzobispo de París, al regresar de Roma, publicó una categórica declaración.

del documento está dedicada a una exposición completa y clara del marxismo. Naturalmente, la crítica que el Papa lleva a cabo nada tiene que ver con la argumentación de los políticos o de los economistas. Si Pío XI declara al comunismo *intrínsecamente perverso* —la fórmula se hará célebre— es porque reposa sobre una falsa concepción del hombre, del mundo, de la vida. El materialismo dialéctico, designado con precisión por la encíclica, es inaceptable para un cristiano, ya que para él no existe más que una realidad, la materia, con sus fuerzas ciegas, de las que el hombre (como la planta y el animal) no es más que un resultado. La concepción marxista de la sociedad, regida en su evolución por el mismo determinismo materialista, es igualmente inadmisible. Así, pues, lo que Pío XI condena es la esencia misma del comunismo. A esta condena añade otra, que fulmina el método de que hace uso el comunismo para imponerse, es decir, el totalitarismo, método que «despoja al hombre de su libertad», «no reconoce al individuo, frente a la colectividad, ninguno de los derechos connaturales a la persona humana», reduciéndolo a no ser más que «un engranaje del sistema». Muestra, en fin, por qué el comunismo es «antirreligioso por naturaleza», recordando los análisis marxistas de la religión, especialmente la célebre fórmula «el opio del pueblo».

La segunda parte constituye un recuerdo simple y fuerte de la concepción cristiana del hombre y de la sociedad. También aquí pueden leerse fórmulas que sorprenden por la claridad de su acento. «Este pequeño mundo que es el hombre vale por sí solo más que el inmenso mundo inanimado.» — «La Sociedad está hecha para el hombre y no el hombre para la sociedad.» — «La sociedad no puede frustrar al hombre los derechos que Dios le ha concedido como persona.» Frases capitales que se oponen no sólo al comunismo, sino a todos los «monstruos fríos» que amenazan al hombre en su libertad, en su ser. Es todo un programa, al que ha podido llamarse «de un personalismo cristiano», el que se expone aquí, con sus consecuencias, especialmente sobre la organización cristiana de la sociedad, sobre la justicia social, sobre el régimen de la verdadera caridad de Cristo.

Más limitada en sus designios, dedicada sobre todo a indicar a los católicos su conducta práctica, la tercera parte de la *Divini Redemptoris* no deja de contener máximas singularmente importantes, y hasta hirientes. «Los medios para salvar al mundo de la ruina en que el liberalismo amoral nos ha hundido no consisten ni en la lucha de clases ni en el terror, y mucho menos aún en el abuso autocrático del poder del Estado, sino en la instauración de un orden económico inspirado por la justicia social y los sentimientos de caridad cristiana... no habría ni socialismo ni comunismo si los jefes de los pueblos no hubieran desdeñado las advertencias y lecciones de la Iglesia...» E incluso, poniendo decididamente los puntos sobre las íes, Pío XI designa «a esos industriales católicos que no han dejado de oponerse al movimiento obrero recomendado por él mismo», y deplora que «a veces se haya abusado del derecho de propiedad para frustrar al obrero en su justo salario y sus legítimos derechos sociales».

De esta manera, desbordando en mucho el marco de una simple crítica del comunismo, la *Divini Redemptoris,* con su tono frecuentemente patético, en el que se siente resonar el acento de justas cóleras, aparece en el pontificado de Pío XI y hasta en la historia reciente de la Iglesia como uno de los documentos más importantes que haya sido dado leer a los hombres de nuestro tiempo. Verdaderas «palabras para la acción», según la frase de que tanto gustaba el propio Marx, sus frases proponen a los católicos una actitud constructiva, situando el debate entre comunismo y Cristianismo en su verdadera luz. ¿Fue entendido ese gran texto pontificio como debiera haberlo sido? Uno puede preguntárselo seriamente al leer la prensa de la época. Sus pasajes anticomunistas fueron ampliamente citados por los periódicos burgueses —y hasta por los periódicos nacional-socialistas y fascistas—, pero el resto fue pasado en silencio casi en todas partes. En Francia, sólo *La Croix* reprodujo el texto íntegro.

## El postrer combate de Pío XI

Así fueron los ocho últimos años del pontificado de Pío XI: años de lucha. «Hacía tiempo que la voz del Papa no se alzaba tan firmemente; hacía tiempo, sobre todo, que no había encontrado tan amplio eco.»[1] Tomando vigorosamente posiciones contra los ídolos monstruosos de la época, constituyéndose defensor de la persona humana amenazada de aniquilamiento, el valeroso Aquiles Ratti había devuelto a la Iglesia su papel secular de conciencia viva de los pueblos, de guardiana de los verdaderos valores de civilización. No dependía de él que la Iglesia asumiera ese cargo hasta el fin, haciéndose árbitro de los conflictos entre los pueblos. También en este terreno Pío XI entabló el combate de Dios: pero perdió.

El período que acababa de vivir el mundo y que constituye el tema del presente libro, se había iniciado con una guerra y, para la Iglesia, con una llamarada de persecución revolucionaria; concluía con otra llamarada de persecución revolucionaria peor que la de la *Commune,* a la que muy pronto seguiría otra guerra, infinitamente más extensa en cuanto a su campo, más terrible en sus medios y en sus efectos, que la que habían ilustrado la carga de los jinetes de Reichshoffen y la capitulación de Sedán. El mundo se había hundido mucho en las tinieblas a lo largo de esos setenta años.

La angustia de la guerra amenazadora no había abandonado el ánimo de Pío XI desde su ascensión a la Silla de Pedro. Ya hemos visto qué pocas ilusiones se hacía el Papa acerca del valor de una «paz artificial, establecida solamente sobre el papel»,[2] y con qué pertinencia escribía ya en 1923: «El espíritu de venganza y de rencor ha sido acrecentado y casi legitimado.» A partir de 1930 la evolución del fascismo, la marea del nacional-socialismo, el regular refuerzo del comunismo y también la debilidad e incoherencia de la política de las democracias no le dejaron duda alguna acerca de las posibilidades de paz. En adelante habló repetidamente de la paz en innumerables ocasiones: había sido el tema de una de sus primeras encíclicas, *Pax Christi in regno Christi;* la paz volvió a ser tocada, durante los ocho últimos años de su reinado, en más de treinta declaraciones. Se le ha visto ayudar y felicitar a Aristide Briand en su acción pacificadora, sostener de la mejor manera que pudo a la Sociedad de Naciones: esa S.D.N. que oficialmente lo ignoraba. Diez o doce veces hizo algo más que simples alusiones a la necesidad de un desarme general —«¡un bosque de bayonetas no es, ciertamente, el mejor medio de garantizar la paz!»— y denunció los enormes gastos sustraídos al bienestar general para la carrera de armamentos. A cuantos jefes de Estado, hombres políticos y diplomáticos recibía repetíales los mismos consejos. Agobiado por el espectro de la guerra, aprovechaba todas las circunstancias para gritar al mundo sus temores.

En diversos puntos llegó incluso a intervenir de manera precisa. De la misma manera que se le había visto, al principio de su pontificado, intervenir para moderar a la joven Polonia en sus reivindicaciones territoriales con respecto a Alemania, y para intentar retener a Mustafá Kemal en su gran operación antihelénica, se le vio, en 1937, sostener contra el agresor Japón a China, cuya causa había venido a defender en Europa Monseñor Yu-Pin, o animar al gobierno francés de Pierre Laval en sus esfuerzos para hallar un punto de acuerdo con la Italia de Mussolini. Llegó a ocurrir incluso que Pío XI se viera conducido a representar el mismo papel de árbitro que ya había sostenido León XIII entre España y Alemania:[1] cuando estalló un conflicto entre las dos naciones hermanas, Haití y Santo Domingo, el acuerdo que evitó lo peor fue firmado, en enero de 1938, en el salón de la nunciatura de Puerto-Príncipe. Y no fue falta suya el que el único hombre en la tierra que se hallara por encima de los intereses —cálculos de in-

1. Marc-Bonnet, op. cit., p. 84.
2. Ver vol. XII, cap. VII, p. 246.

1. Ver tomo XII, cap. I.

terés que debían paralizar definitivamente a la Sociedad de Naciones— no fuera llamado a asumir las funciones de juez supremo para las que le calificaba su carácter espiritual.

A medida que las nubes se acumularon en el horizonte de la humanidad, la voz de Pío XI se hizo más violenta y patética. Ya en 1934, en el momento en que la paz parecía amenazada tanto por las consecuencias de la crisis económica como por la resurrección del militarismo alemán, los clamores que se elevaban a propósito del Sarre y las ambiciones mussolinianas, un vehemente discurso pronunciado ante el Consistorio denunció una vez más la criminal locura de la carrera de los armamentos y profetizó que quienes desencadenaran la guerra entregarían «a la matanza, a la ruina, a la muerte no sólo a sus naciones, sino a toda la sociedad humana» —profecía que, pasados treinta años, no vuelve a leerse sin angustia—. Y resonó el anatema que, en adelante, formularía Pío XI otras seis o siete veces: «Si alguno tomara sobre sí el desencadenar semejante flagelo nos veríamos obligados a dirigir a Dios esta plegaria: *¡Disipad a los pueblos que quieren la guerra!*»[1]

Pero la terrible mecánica puesta en marcha por los hombres no podía ser detenida con palabras, aunque fueran palabras de Dios. Pío XI se dio perfecta cuenta de ello. Cierto día en que un familiar le sugería que elevara una vez más la voz para denunciar una nueva amenaza para la paz, el Papa replicó: «En lugar de hablar de paz y de buena voluntad a unos hombres que no están dispuestos a oír, el Santo Padre desea hacerlo con Dios.» Cuando, en 1936, cayó gravísimamente enfermo, declaró a cuantos le rodeaban que ofrecía su vida por la salvación de la paz. Las potencias de iniquidad parecían imponerse a todo por doquier. Después de Austria, eran los alemanes de los Sudetes, cuyo *Anschluss* al Tercer Reich exigía Hitler; en Munich capitulaban las democracias occidentales. Checoslovaquia entera estaba amenazada; ya la prensa alemana hablaba de arrebatar a Polonia el absurdo «pasillo de Dantzig» y la Italia fascista piafaba de impaciencia, dispuesta a rivalizar en violencia con su aliado del Pacto de Acero. Aunque ya no le quedara más que la esperanza sobrenatural para librar al mundo de la catástrofe que preveía, Pío XI siguió hasta el fin su empeñada lucha para frenar aún a los jinetes del Apocalipsis. A finales de septiembre de 1938 recibió a Chamberlain y Halifax; se supo, contrariamente a lo que aseguraba *El Times*, que lejos de darles de corazón agua bendita, el viejo Papa había puesto en guardia a los dos hombres de Estado contra las trágicas consecuencias de las vacilaciones inglesas. Y, especialmente angustiado por el espectáculo de demencia que mostraba Mussolini, lanzando a Italia cada vez más sobre el surco de Alemania, convocó al Vaticano a toda la jerarquía episcopal de Italia para el 11 de febrero de 1939, aniversario de los acuerdos de Letrán, a fin de pronunciar ante su asamblea un discurso cuyo texto ya había preparado:[1] «Hágame vivir hasta el 12 de febrero...», decía a su arquíatra. Hubiera sido su última advertencia.

Murió el día 10. No vio cumplirse lo que

1. Hay que observar también que, acerca de las profundas causas de las amenazas de guerra, Pío XI no se hacía más ilusiones que sobre las demás cosas. Por lo mismo que había denunciado el egoísmo de los individuos, causa del desequilibrio social, puso en guardia a las naciones ricas, y en repetidas ocasiones, contra «el egoísmo desenfrenado, la insaciable concupiscencia, de donde nacen el desorden y el injusto desequilibrio».

1. El texto ha sido publicado por Juan XXIII. Es a la vez un llamamiento a la paz y una advertencia severa dirigida al régimen fascista. El mejor biógrafo de Pío XII, Nazareno Padellaro, ha contado —según informes de primera mano— que, en la angustia de sus últimos días, Pío XI habría gozado de dones auténticamente proféticos. Recibiendo a dos políticos italianos, les habría anunciado que Italia cometería la locura de entrar en guerra al lado de Alemania y que sería vencida; hasta había indicado con precisión que la península sería invadida por Sicilia y el Sur, que el régimen fascista se hundiría y que muchos de sus jefes perecerían de muerte violenta.

había previsto: la loca carrera de la humanidad hacia el abismo, cuyo espectáculo doloroso dio la primavera de 1939. No asistió a ese episodio que debía quedar como la más imborrable mancha de vergüenza en el rostro de Mussolini: la invasión de Albania en plena paz por las tropas de la católica Italia, el *día de Viernes Santo*. Al menos su voz había resonado lo suficientemente fuerte para que, en medio del espantoso tumulto que durante años iba a hacer el desencadenamiento de las fuerzas de la violencia, quedara a los hombres la certeza de que, según la promesa, la Palabra de Cristo no pasaría.

# X. LA IGLESIA A LA MEDIDA DEL MUNDO

## 1. EN TIERRAS CRISTIANAS

### "A la medida del mundo"

La impresión de valentía y de vigor que da la Iglesia cuando se la considera en la reciente historia de sus luchas contra los Estados hostiles y las ideologías ateas, no corresponde aún más que a algunos de los aspectos de la tarea a la que su vocación la llama. Hay otros sectores en los que se puede considerar su acción y encontrarla igualmente firme y eficaz. Ahí no se trata solamente de defender el sagrado depósito, sino —si se quiere conservar la terminología militar— de lanzar ofensivas, de realizar conquistas o reconquistas. El trabajo llevado a cabo por los promotores del catolicismo social y los militantes de la Acción Católica correspondía a esa intención, puesto que el objetivo era llevar de nuevo a Cristo a las clases que se habían apartado de él. El mismo esfuerzo fue realizado, de otra manera, en el período que nos concierne, para ensanchar el campo mismo en el que el grano de la verdad había sido sembrado; y tampoco allí la labor dejó de obtener grandes resultados.

Hay ahí una de las pruebas menos dudosas que puedan mostrarse de la vitalidad de la Iglesia. En el mismo momento en que hubiera podido creérsela toda absorta en el cuidado de luchar en las murallas de la vieja fortaleza frente a tantos asaltos, o angustiada al ver cómo parte de su grey cedía a las tentaciones de la apostasía, mostrábase por todas partes empeñada en el trabajo por reconquistar las posiciones perdidas, realizando enderezamientos espectaculares en las regiones en que su situación parecía muy apurada, expansionándose en países nuevos con una rapidez impresionante, colocando en otros lugares dispositivos que le serían útiles en el futuro o, en fin, aprovechando la oportunidad de esta apertura del mundo a la penetración occidental que ha sido llamado el comienzo colonial, para añadir a los proyectos de los colonizadores los de una obra de fe y de caridad. Todo esto constituye otro capítulo de la historia de la Iglesia, y no uno de los menos importantes.

Un obispo francés [1] que pasaba un día por la galería del palacio del Vaticano que lleva a las oficinas de la Secretaría de Estado en compañía del Cardenal Pacelli, entonces secretario de Estado de Pío XI, lo vio detenerse de pronto ante el gigantesco fresco del Mapamundi que el Papa Médicis, Pío IV, hizo pintar, hacia 1560, a Giovanni de Udine, levantar su brazo delgado hacia aquella imagen del globo, y después oyó al futuro Papa de las Iglesias de color, Pío XII, decir con fuerte voz: «Excelencia, tenemos que ponernos a la medida de ese...» Poner a la Iglesia a la medida del mundo, tal era —entre otros— el deber que incumbía a quienes tenían su cuidado. Y no faltaron a él.

### En la Europa de la Reforma

Reconquistar el terreno perdido: esta preocupación no había abandonado jamás el espíritu de los jefes de la Iglesia desde que la Reforma protestante le había hecho perder tantas partes de la antigua catolicidad de Occidente. Pero hasta la Revolución francesa ese cuidado no se había traducido mucho en hechos; apenas se había podido señalar sectores donde la fe católica hubiera vuelto a afirmarse seriamente en aquellos países en que triunfara la Reforma. En el siglo XIX las cosas habían ocurrido de diversa manera. En tanto que la evolución de los espíritus llevaba, en determinadas naciones, a los gobiernos a bajar las barreras legislativas que se alzaban ante los católicos, éstos daban pruebas de más vitalidad e iniciativa, haciendo frente a los protestantes, llegando incluso a elevar de nuevo a su Iglesia en países en los que parecía arruinada para siempre. Esa renovación es la que ahora prosigue, de manera aún más clara, en los años

1. Monseñor Grente, obispo de Le Mans, futuro cardenal (la conversación ha sido referida directamente al autor).

que siguieron a 1870 y hasta los nuestros, llegando en ciertos puntos a interesantes resultados.

De esta nueva ascensión del catolicismo, *Inglaterra* proporciona sin duda alguna el ejemplo más sorprendente. Es casi único el caso de esa comunidad católica situada en el seno de una población enteramente protestante, que no contaba, a comienzos del siglo XIX, más que con algunas decenas de miles de fieles y, que, ciento cincuenta años después, representaba la décima parte de la población. Ese admirable cambio se ha operado al mismo tiempo que una evolución de la situación legal de quienes, por tanto tiempo, no habían sido más que despreciables «papistas». La emancipación de los católicos, conquistada a comienzos del siglo XIX, sobre todo por la lucha de los tenaces irlandeses, y votada en 1829, señaló el inicio de la ascensión católica,[1] pero a medida que se realizó esa subida trajo consigo nuevas modificaciones en el arsenal de leyes que, desde hacía tres siglos, tendían a mantener a los católicos en una situación humillada. Las funciones públicas, las Universidades, se abrían también poco a poco a los «romanos». En 1910 el Parlamento dispensó a Jorge V y sus sucesores de prestar, en el momento de su coronación, aquel juramento injurioso para los católicos, que todos los soberanos habían prestado desde 1678, de «rechazar la transubstanciación eucarística, condenar toda adoración o invocación a la Virgen María y cualquier otra práctica de superstición idolátrica, tales como existían en la Iglesia romana». En 1914, el restablecimiento de las relaciones diplomáticas con el Vaticano no fue solamente un hábil gesto diplomático, sino una satisfacción concedida a los leales súbditos católicos de Su Majestad. En 1927, en fin, el Parlamento aprobaba la «Catholic Relief Act», que abrogaba todas las leyes que aún subsistieran contra los católicos, concediéndoles plena paridad jurídica con los fieles de otras confesiones. Con excepción de la Corona —los soberanos seguían jurando ser «leal protestante»—, los católicos podían aspirar a los más altos cargos y funciones del Reino.

1. Ver nuestro tomo X, cap. III.

Si esa evolución traducía un evidente crecimiento del peso de los católicos en la balanza de la política británica, ¿a qué se debía ese aumento? Alrededor de 1850 el catolicismo en Inglaterra se limitaba a unos cientos de viejas familias que descendían de los nobles pares de la antigua religión y seguían siendo muy ricas, a una clase media muy reducida, instalada sobre todo en los puertos y reclutada muchas veces entre los traficantes en vinos y productos alimenticios, a quienes su comercio ponía en relación con Europa; y, sobre todo en el norte de la isla, a un campesinado pobre, reforzado por elementos irlandeses. Eso no constituía una masa vigorosa y Newman había podido escribir: «No había Iglesia católica, ni siquiera comunidad católica.»

Tal debía ser, precisamente, el papel histórico de Newman, Manning y el «Movimiento de Oxford»;[1] el desencadenar la gran renovación católica, cuando creían, al principio, sonar la hora del despertar del anglicanismo. Convirtiéndose a la fe católica, aportaron a ésta una sangre nueva. Intelectuales, teólogos, clérigos de la Iglesia anglicana, volvían a tomar el camino del viejo redil católico: las perspectivas habían cambiado. Su ejemplo fue contagioso; siguieron produciéndose conversiones en la Universidad y en las clases sociales de que ella vivía. Pero no hubo conversiones masivas— en contra de las esperanzas alimentadas en la época de la conversión de Newman—; aunque sí es verdad que no hubo flujo de fondo, sí que se dio una corriente continua que no cesaría hasta nuestro tiempo. Las tentativas de «reunión en cuerpo» de la Iglesia anglicana y la Iglesia romana, que se llevaron a cabo en repetidas ocasiones, primero a partir de 1889, en la época de los encuentros de lord Halifax y del Padre Portal, y después, a partir de 1920, con motivo de las conferencias de Lambeth y Malinas, bajo la égida del Cardenal

1. Ver nuestro tomo XI, cap. VIII.

Mercier, a pesar de su fracaso[1] contribuyeron a sostener la corriente. Incluso creció la cifra de conversiones, pasando de 6 500 en 1900 a 7 500 en 1910 y alcanzando las 121 793 para el período de 1920 a 1930, es decir, 12 000 por año, y quedando estabilizada en ese número hasta la vigilia de la guerra mundial.

Pero el movimiento de las conversiones, por impresionante que sea, no daría por sí solo idea del progreso de la población católica. Intervino otro fenómeno, que veremos igualmente decisivo en la vida de la Iglesia en los Estados Unidos e importante en la del Canadá: la emigración irlandesa. Se tiene la impresión de que, en todos los países anglosajones, la fervorosa isla de San Patricio, tomando de nuevo —en cierta manera, pero de diverso modo— el mismo papel que asumió en la época de San Columbano, ha constituido una verdadera reserva de católicos. El flujo irlandés había comenzado a precipitarse sobre Inglaterra hacia 1850, después del «hambre de la patata»; llegó a 800 000 irlandeses en diez años, que se convirtieron en obreros textiles o en mineros. Después la marejada se volvió hacia Estados Unidos, de tal manera que, hacia 1910, había más irlandeses en Norteamérica que en Inglaterra. Pero reanudó su dirección Este después de la crisis mundial de 1929 y, en diez años, desembarcó a más de 200 000, sin hablar de una emigración temporal, sobre todo femenina, de enfermeras, niñeras y sirvientas. Ese aflujo ha servido enormemente a la causa del catolicismo en Inglaterra, proporcionándole tropas, pues la mezcla de los recién llegados con los antiguos elementos se operaba cada vez con mayor rapidez, a medida que la masa católica crecía.

Así, pues, los números a que se llegó al sumar los tres elementos son impresionantes. Para Inglaterra y el País de Gales, los católicos eran alrededor de 1 300 000 en 1870; 1 800 000, en 1900; 2 375 000, en 1939, a los que hay que añadir los de Escocia, que experimentaron un crecimiento más rápido, pasando de 300 000 en 1870 a 700 000 en 1939. Todavía, según el autorizado testimonio de la *Newman Demographic Survey*, hay que notar que muchos católicos no hacían nada por distinguirse de sus conciudadanos anglicanos o protestantes; por ello, la cifra de los «bautizados católicos» era evidentemente superior; en 1939 debía llegar, más o menos, a los cuatro millones quinientos mil.

Mas, para comprender la importancia de la renovación católica inglesa durante los setenta años de nuestro período, al menos tanto como los datos proporcionados por las estadísticas, conviene referirse a las múltiples señales que nos muestran al catolicismo en trance de alcanzar su importante puesto a la luz del día en la nación. Es la catedral de Westminster, que se eleva a comienzos del siglo XX, bajo el episcopado del cardenal Vaugham. Es el Congreso eucarístico de 1908, celebrado en Londres, con sorpresa —admirativa o inquieta— de las muchedumbres. Son los estudiantes católicos que, cuando la jerarquía (desconfiada al principio) autoriza su inscripción en las Universidades, acuden a ellas en número creciente: en Oxford, eran 150 de 5 000 en 1914; pero en 1939 son ya 700. Son las embajadas, que ven a los católicos ocupar puestos en número tres veces mayor al que señalaría la proporción aritmética. Son los escritores católicos, Gerard Hopkins, G. K. Chesterton, Hilaire Belloc, T. S. Eliot, que conquistaron la celebridad precisamente afirmándose católicos. Es también, en 1913, la conversión colectiva de una comunidad anglicana, la de los benedictinos de Caldey, que asombra a anglicanos y puritanos.

Esta Iglesia en pleno crecimiento atestigua, de todas las maneras posibles, una gran vitalidad espiritual. El clero, que no disponía de mil miembros para toda Inglaterra y Escocia a mediados del siglo XIX, contaba con 2 900 en 1900; 4 000, en 1911, y 5 600, en 1939. Los lugares de culto, iglesias y capillas, pasan de 780 a 2 500. Seis seminarios mayores se abrían en 1939. Setenta y tres congregaciones

1. Serán estudiadas en el tomo XIV de la presente obra, en el capítulo dedicado a la historia de la Unidad.

masculinas, con un total de 2 000 miembros sacerdotes, se instalaban de nuevo, desde los benedictinos, cistercienses, cartujos, hasta los salesianos de Dom Bosco y los Padres irlandeses del Verbo Divino. Los mismos jesuitas habían hallado de nuevo su prestigio de antes de la ruptura y su *Public school* de Stonyhurst era considerada como igual a la de Eton. Por todo el país había diseminados 1 300 conventos de religiosas pertenecientes a 150 órdenes o congregaciones. Había nacido una prensa católica, con *El Tablet*, el *Catholic Times*, el *Universo* y la gran revista *The Month*, sin olvidar la *Dublin Review*, la mitad de cuyos lectores, por lo menos, estaban en Inglaterra. Como todas las comunidades que se sienten minoritarias, los católicos ingleses eran —en su conjunto— bastante más practicantes que los de un país como Francia. El celo apostólico era sostenido por los «Knights of Saint Columba», por la «Archicofradía de Nuestra Señora de la Compasión», fundada en 1897 por San Sulpicio, y por la sociedad del Cardenal Vaugham, nacida en 1903, dedicadas las tres a convertir a los protestantes. El colegio Beda, en Roma, estaba allí para acoger a los convertidos que deseaban hacerse sacerdotes. La «Sociedad de los Jóvenes católicos» (C.Y.M.S.) era extremadamente activa. Esa Iglesia estaba, como lo estuvo siempre, desde el tiempo de las persecuciones, unida a Roma por lazos muy fuertes. La enseñanza de los Papas en cuanto a la cuestión social se difundía vigorosamente: habíase constituido una Asociación de sindicatos católicos, por más que la gente humilde de origen irlandés sintiera bastante repugnancia por la forma sindical. Habían nacido las semanas sociales y un movimiento de la J.O.C. alcanzaba felices comienzos.

Sin sobreestimar la importancia del catolicismo en Inglaterra, era evidente, en vísperas de la segunda guerra mundial, que no sólo su presencia era ya tenida en cuenta, sino que, frente a la «religión establecida», tantas veces pobre de sustancia, de los protestantismos divergentes a los que, con demasiada frecuencia, el modernismo había vaciado de toda teología y reducido a una especie de moralismo práctico, aparecía como un bastión de auténtica vida espiritual. Ese extraordinario cambio de situación era lo que Roma había consagrado al dar a Inglaterra en 1850, y a Escocia en 1878, el carácter de Iglesia organizada, con su normal jerarquía, sus seis provincias eclesiásticas y sus veinticinco diócesis. Y también al fijar el uso de que aquella Iglesia tuviera derecho, al menos, a una púrpura cardenalicia.[1]

También de una elevación en el terreno moral, en el que se ejercen las influencias, hay que hablar en el caso de *Alemania*. Citarla aquí, no significa igualar a este viejo y gran país católico con aquéllos en que la Reforma lo había sumergido todo. En 1871, de 41 millones de habitantes, los católicos, con 14 800 000, representaban el 36,2 por 100 de la población. Era mucho, aunque se trataba aún de una posición de minorías. No cambiaría hasta la segunda guerra mundial; de creer en los números, iría incluso descendiendo, hasta 1939, con 22 millones de los 68 en total; es decir, los católicos no serían más que el 32,8 por 100. Pero aquí no son las cifras lo que importa, ni siquiera el número de las conversiones, que oscila anualmente entre 7 000 y 10 000, ya que, en el plano de lo numérico, esa cifra de ingreso en la Iglesia católica está ampliamente compensada por la de las «salidas de la Iglesia», que nunca fue inferior a 34 000 y llegó a alcanzar, en 1937, en el momento del triunfo de Hitler, 108 000 «salidas de la Iglesia» que, además, tenían un sentido muy particular y podían explicarse por razones económicas y políticas, puesto que se trataba de un acto legal que suponía el cese del «impuesto eclesiástico» percibido por el Estado para el sostenimiento de los cultos.

Sin embargo, puede afirmarse que, durante ese período, cuyo fin fue trágico para ella, la Iglesia católica de Alemania no cesó de progresar. Un término que con frecuencia vuelve en las reflexiones de los católicos alemanes sobre sí mismos, orienta perfectamente las

1. Manning y Newman fueron hechos cardenales al mismo tiempo.

observaciones que puedan hacerse: tuvieron la impresión de «salir del ghetto». Incorporados a la Prusia protestante por los tratados de 1815, los territorios de mayoría católica no tuvieron al principio más que una idea; ante todo, vivir fieles, imponer su personalidad confesional, conquistar su libertad. De ahí el carácter político de su catolicismo, al que se habían unido, antes de 1870, bajo la influencia de Monseñor Von Ketteler, ciertos rasgos «sociales» bien señalados. La Kulturkampf acabó con una victoria de los católicos y favoreció su toma de conciencia: sufrieron menos por su complejo de inferioridad. Prosiguieron esa doble acción política y social, de la que un joven clérigo fervoroso sacó la ocasión para iniciar una verdadera renovación. Entre 1900 y 1914, esa apertura social fue acompañada de tentativas para dar a la vida intelectual católica un nivel más alto. También en ese terreno había que «salir del ghetto». Cosa que, por lo demás, no se hizo sin trabajo, pues los «católicos integrales» hacían la vida dura a los Karl Munth, Herman Schell, Albert Erhard, que veían con claridad y reclamaban nuevas aperturas.

Fue precisamente el orden intelectual en el que se realizó la renovación católica al día siguiente de la primera guerra mundial. Mientras el partido del Centro se dedicaba de lleno a las tareas gubernamentales, sin preocuparse apenas más que de defender el federalismo, mientras los movimientos católicos de masas se limitaban a un trabajo, útil pero insuficiente, de educación y de ayuda mutua, la obra de Romano Guardini y de Theodore Haecker suscitaba el entusiasmo de gran parte de la juventud y la influencia de Monseñor Munch, de la abadía benedictina de María-Laach, de la revista *Hochland*, traía consigo una renovación espiritual de la que liturgia y arquitectura ofrecían otras pruebas.

Después de 1933, la Iglesia católica, definitivamente salida del ghetto pero dispuesta a entrar en él de nuevo para salvar su existencia, acabó de afirmar su autoridad, aunque de otra manera. La resistencia, tan firme, de sus obispos a la dictadura totalitaria y al racismo[1] hizo de ella un símbolo de valor y de libertad. Tras la expansión, sobrevino un período de ahondamiento. El apostolado de los años 25 daba ahora sus frutos: había sido formada entonces una aristocracia católica que supo permanecer firme en medio de las persecuciones. Y los obispos, dejando de ser los príncipes temporales de sus diócesis, volvieron a ser plenamente sus pastores. En el momento en que, en 1945, el hundimiento del nacional-socialismo abriría a Alemania una era de nuevos destinos, la Iglesia católica, que en la Alemania Occidental contaría con más del 45 por 100 de fieles, estaría dispuesta a jugar el papel considerable que se le ve asumir en aquel país.

El ejemplo de Inglaterra y de Alemania prueba, de modo diferente pero con la misma fuerza, hasta qué punto el catolicismo conservaba oportunidades frente a las fuerzas nacidas de la Reforma. De hecho, no hay país protestante en el que no se compruebe una restauración o al menos señales que la anuncian. En los *Países Bajos*, bastión histórico del protestantismo, la situación presentaba caracteres bien diversos de los de Inglaterra, ya que los católicos habían seguido siendo numerosos después de la crisis de la Reforma; en vísperas de la Revolución francesa, representaban el 38 por 100 de la población, pero presentaban tendencia a disminuir, de tal suerte que, en 1870, no serían más que el 36,5 por 100. Pero, sobre todo, ocupaban una situación de segunda fila, desdeñados por los altivos y poderosos calvinistas de las islas y de la costa. Sus iglesias, sus catedrales, habían sido confiscadas por los protestantes; les era difícil mantener escuelas y seminarios. Sentíanse humillados. Desde este punto de vista hay que considerar la evolución para medir la importancia de la subida del catolicismo en el país bátavo. Tras haber obtenido en 1880 la libertad jurídica, los católicos emplearon bastante tiempo en ponerse de nuevo en pie. Pero a partir de 1870, cada decenio señaló un progreso. El crecimiento nu-

1. Ver cap. IX.

mérico no fue espectacular, ya que en 1939 habían vuelto a ser solamente el 38 por 100 de antaño, lo que al menos demostraba que aumentaban a un ritmo un poco más rápido que el conjunto de la población. Además, las familias católicas tenían más hijos que las protestantes. Pero su actitud cambió sobre todo —lo mismo que el puesto que ocupaban en la nación—. La Iglesia de los Países Bajos, cuya Jerarquía había sido restablecida en 1853, con gran furor de los protestantes, desplegó gran energía para asentar la situación en el país. La fundación de una Asociación sindical católica en 1889[1] y la realizada, en 1896, por Monseñor Schaepmann, de un Partido católico por el cual votaron con disciplina la casi totalidad de los electores católicos, contribuyeron enormemente a realizar ese enderezamiento. A partir de la primera guerra mundial, los católicos holandeses se liberaron del complejo minoritario por el que sufrían y su grupo selecto ocupó cada vez más puestos en la nación. Así obtuvieron en 1920 una ley escolar de tipo pluralista, notable, que repartió las subvenciones del Estado según la libre voluntad de las familias. De esta manera, las escuelas católicas tenían en sus clases, en 1939, el 41 por 100 de la población. Desde 1924 los católicos poseían su Universidad en Nimega. Hecho más sorprendente aún: habían obtenido el ser asociados a la administración de la Radio del Estado. Extremadamente practicantes en conjunto, no habían dejado de conservar cierta semejanza exterior con la austeridad protestante; y los católicos holandeses podían mostrarse orgullosos de ser el país católico del mundo —con los cantones católicos de Suiza— en que los sacerdotes son más numerosos: 9 000, la mitad de ellos seculares y la otra mitad religiosos, sin hablar de 1 000 ó 1 500 hermanos y 25 000 religiosas. ¡Un sacerdote por cada 485 habitantes! ¡Y 3 000 religiosos holandeses en misiones fuera de su patria! Semejantes cifras, por sí solas, bastan para mostrar la importancia de la renovación.

En *Suiza* no es precisamente con la lectura de las estadísticas como uno puede darse cuenta de la creciente importancia alcanzada por los católicos. Los censos muestran, en efecto, que su progresión ha seguido exactamente la subida demográfica general; si, de 1 084 000 en 1870 pasaron a 1 629 000 en 1930 y a 1 700 000 en 1939, esas cifras corresponden siempre a la misma proporción en el conjunto de la Confederación: algo más del 40 por 100. Pero lo que no se manifiesta en los números es la posición psicológica alcanzada por los católicos en este período: tal posición no dejó de mejorar. En 1870, la lucha armada entre protestantes y católicos, que en tiempos del *Sonderbund*, en 1847, había conducido a la derrota del general Salis-Soglio por el general Dufour,[1] ya no era más que un viejo recuerdo. Pero se había reanudado de otra manera en el interior de varios cantones, Berna, Zurich, Saint Gall, Thurgovia, Tessino y sobre todo Ginebra, donde el partido radical del francmasón Carteret se lanzaba a lo que se llamaría *la pequeña Kulturkampf*.[2] Fue precisamente la invencible resistencia de Monseñor Mermillod en Ginebra y de los montañeses del Jura, en el cantón de Berna, lo que dio a los católicos conciencia de su fuerza y contribuyó a hacerlos respetar por sus compatriotas protestantes. La autoridad de Monseñor Mermillod, reforzada en 1890 por la púrpura romana —que ningún suizo había llevado desde el valesino Schinner, a mediados del siglo XVI—, consagró la de los católicos. La fundación en 1889 de la Universidad de Friburgo, de la que Georges Python tuvo el acierto de hacer una Universidad del Estado como las de Berna, Basilea y Zurich, protestantes, y no un Instituto católico que dependiera de los obispos, y la celebridad que adquirió inmediatamente por la excelencia de sus maestros,[3] no tuvo poca parte en el aumento del prestigio de los católicos. Púdose medir ese prestigio cuando los jefes del catolicismo social decidieron reunirse

1. Ver vol. XII.

1. Ver tomo X, cap. V.
2. Ver vol. XII.
3. Ver, más adelante.

en Friburgo para confrontar sus tesis y determinar una doctrina común.[1] En el siglo XX puede decirse que los católicos suizos habían ganado la partida. Sus hombres de Estado llegaban a los puestos federales más altos. Sus periódicos eran leídos: *Liberté,* de Friburgo; *Courrier de Genève,* de Ginebra. Instituciones creadas por ellos, como la Misión católica de prisioneros de guerra, representarían durante el conflicto mundial un papel internacional. Disputando a los Países Bajos el primer puesto en cuanto a vocaciones sacerdotales —un sacerdote por cada 477 habitantes—, la Iglesia católica suiza se hallaba en pleno impulso.

Más sorprendente es la historia del catolicismo en los *Países escandinavos.* La revolución de la Reforma lo había eliminado prácticamente. A comienzos del siglo XIX no subsistían más que algunas decenas de «romanos» obstinados, esparcidos en la masa protestante, privados de todos los derechos legales, a los que ni siquiera se pensaba en perseguir, pues tan poco suponían. Dinamarca había sido el primero de los tres países escandinavos en mostrarse equitativo, concediendo la libertad de culto en 1849: la Iglesia católica podía en adelante poseer la personalidad jurídica e incluso llevar el estado civil de sus fieles. Entonces eran 500; en 1895, 4 000; en 1914, 12 000, y en 1939, cerca de los 20 000. La cifra de conversiones, que se conoce con precisión desde 1908, se mantiene anualmente en 200; hizo sensación, en 1896, la del gran escritor Joergensen. Desde 1868, separada de la diócesis de Osnabruck, Dinamarca constituye una circunscripción eclesiástica aparte, erigida primero en Prefectura apostólica y después en Vicariato apostólico en 1892. La Iglesia danesa daba pruebas de extraordinaria vitalidad. Lo debía, en gran medida, a un hombre, el que fue su primer obispo de los tiempos contemporáneos, *Monseñor Johannes von Euch* (1834-1922); nacido en Hannover, descubierto cuando no era más que un joven sacerdote por aquel emprendedor apóstol que fue Leopold von Stolberg,[2] apoyado en adelante por la Sociedad de San Bonifacio, que dirigía Stolberg, enviado como párroco a Fredericia, parroquia desmesurada que cubría toda la Jutlandia y la Fionia, se convirtió en Prefecto apostólico en 1882 y durante cuarenta años no dejó de dar pruebas de una actividad extraordinaria, maniobrando habilísimamente con las autoridades, practicando sistemáticamente una política de prestigio, multiplicando peregrinaciones, añadiendo diez parroquias a las que hallara a su llegada, haciendo pasar el número de sus sacerdotes de dieciocho a sesenta y siete, de los que doce eran daneses, haciendo venir a religiosos y religiosas de dieciséis órdenes, fundando veintiuna escuelas, quince hospitales y dando, en fin, a la Iglesia católica en el pequeño reino un lugar muy por encima de aquel al que su importancia numérica le hubiera permitido aspirar. Sus ayudantes principales en esa gran tarea fueron, por una parte, los jesuitas, expulsados de Alemania por la Kulturkampf, y cuyo colegio de Copenhague ejerció una profunda influencia sobre la juventud danesa, y una congregación femenina francesa, poco conocida en Francia, cuyo trabajo en todos los países escandinavos fue sorprendentemente fecundo, las *Hermanas de San José de Chambéry,* que, instaladas en 1856 como maestras y hospitalarias, contaban en 1939 con la mitad de las religiosas de Dinamarca. En esa fecha era consagrado el primer obispo de nacionalidad danesa, Monseñor Suhr, un benedictino.

Noruega conoció una evolución análoga, aunque menos rápida y menos acentuada. Una de las primeras decisiones del nuevo rey noruego Oscar I había sido, en 1845, conceder la libertad a todas las Iglesias cristianas. Desde entonces, la Iglesia católica gozaba del estatuto de las «iglesias no conformistas reconocidas por el Estado». Los matrimonios católicos eran válidos sin previo matrimonio civil. La escuela seguía siendo confesional —luterana—, pero los niños católicos quedaban dispensados de la clase de religión. Una sola restricción seguía impuesta a la reconstitución del catolicismo: un párrafo de la Constitución prohibía a los jesuitas el ingreso en el reino; no sería derogado

1. Ver vol. XII.
2. Ver este nombre en el t. XI, cap. VIII.

hasta 1956. En ese marco legal nuevo, la Iglesia católica pudo volver a poner pie en el suelo noruego. En 1871 no había más de 350 católicos, muchos de los cuales eran extranjeros; en 1939, la Iglesia contaba al menos con 3000 fieles, a cuyo servicio se dedicaban 45 sacerdotes, seis de los cuales eran noruegos. Manteníase regular un movimiento de conversiones, en torno a la cifra de sesenta al año; algunas de esas conversiones eran brillantes, como la del doctor Crogh-Conning, párroco luterano de Christianía. El enérgico trabajo de Monseñor Fallize, francés, al frente de la Iglesia noruega desde 1887, no fue ajeno a tales resultados. El Vicariato apostólico de Noruega fue dividido en tres partes en 1931; Oslo seguía siendo Vicariato y se instituían dos Prefecturas apostólicas para el Norte y para el Sur. Trabajaba ya una veintena de órdenes o congregaciones, entre las cuales volvíase a encontrar en primera fila a las Hermanas de San José de Chambéry, que desde 1869 se hallaban en los hospitales. Estimábase en 450 el número de religiosas, de las que veinticinco eran noruegas.

También Suecia, desde hacía cuatro siglos fortaleza bien guardada del más sólido espíritu protestante, se abría al regreso del catolicismo, aunque en condiciones bastante más ingratas. Aunque la fe romana volvió a penetrar un poco a comienzos del siglo XIX, gracias a la acción de la princesa Josefina de Beauharnais-Leuchtenberg, nuera del mariscal Bernadotte, convertido en rey Carlos XIV, y de su director espiritual, un sacerdote suizo, Monseñor Studach, el luteranismo del Estado se oponía a toda extensión de sus severas barreras: a todo ciudadano sueco le estaba prohibida la conversión; los hijos de los católicos debían recibir una educación luterana. En 1858 seis mujeres fueron desterradas por haberse convertido al catolicismo; ese asunto provocó en toda Europa tales remolinos que, en 1860, fue promulgada una «ley sobre los disidentes» que abolía las sanciones contra los «papistas»; en 1870 y 1873 unos reales decretos mejoraron todavía la situación de los católicos, aunque la libertad religiosa siguió estando muy limitada.

De pronto se produjo un enderezamiento. Fue obra de los Vicarios apostólicos, que dieron pruebas de notable celo: después de Monseñor Studach, el bávaro Monseñor Huber; después el hannoveriano Monseñor Bitter y otro bávaro, Monseñor J. Eric Müller, a quien escogió y consagró personalmente el nuncio en Munich, Monseñor Pacelli. Todos pusieron tanto valor como paciencia en hacer crecer su pequeña grey y en implantar la Iglesia en todo el vasto territorio sueco. Por lo demás, es difícil de señalar la cadencia de esos progresos, puesto que los datos estadísticos son muy vagos hasta 1910: así, según los autores, la cifra de los católicos en 1870 está calculada ya en 300, ya en 1 000 y hasta 2 000 (lo que, ciertamente, es falso); en todo caso, en 1939, era de 3 750. En ese mismo tiempo el número de sacerdotes había pasado de ocho a veintinueve, de los que cinco eran suecos. Desde 1893, Estocolmo tenía su catedral católica; en Upsala, la vieja diócesis luterana, se celebraban oficios católicos desde 1923; las «estaciones», es decir, las parroquias, aparecían instaladas en todas partes, incluso en el Norte, donde la de Sorfosa abarcaba, desde 1924, la mitad del reino. Estas cosas no ocurrieron sin luchas: vehementes las sostuvo Monseñor Bitter para tratar de obtener que la enseñanza oficial cesara de calumniar al catolicismo. Como las congregaciones de hombres seguían siendo imposibles —primero, de derecho, y, sobre todo, de hecho—, acudieron las de mujeres: religiosas alemanas de Santa Isabel, Hijas de María, Hermanas de la Escuela, las polacas Hermanas de Santa María, las francesas Dominicas de la Enseñanza y, sobre todo, las Hermanas de San José de Chambéry, a las que una vez más hallamos en primera fila en la aventura católica. Hasta nació una congregación sueca, la de las Brigitinas. La fundación hecha en 1862 por las Hermanas de San José, de una «Escuela francesa» señaló el comienzo de una sorprendente y admirable historia: nacida en la mayor humildad, esa escuela, dirigida sucesivamente por mujeres eminentes, progresó hasta el punto de llegar hasta cerca de 500 alumnos y a un prestigio tal que, en 1950, la familia real le confiaría sus hijas.

A pesar de tan felices resultados, el Vicariato apostólico de Suecia chocaba aún en 1939 con grandes dificultades; algunas, de orden natural, como la inmensidad de las distancias, pesado *handicap* para un clero no muy numeroso; otras, económicas, porque aquellos sacerdotes disponían de poquísimos recursos y medios materiales; pero otras también (sorprendentes en un país que pasaba por ser la tierra misma de la libertad democrática) de orden legal: así seguían prohibidos los conventos de vida contemplativa; un protestante que fuera a convertirse debía advertir a su pastor por dos veces —y él acudía a visitarlo para intentar retenerlo en su fe—; los Consejos de Estado, lo mismo que los maestros de enseñanza primaria, debían prestar juramento de profesar «la pura doctrina» evangélica de Lutero. El estado civil estaba confiado a la Iglesia del Estado, por lo que los católicos debían dirigirse a los párrocos luteranos para conseguir una partida de nacimiento.[1]

Si no se considera más que las cifras —y más aún el porcentaje en la población—, la subida del catolicismo en los países escandinavos puede parecer bastante modesta. Y sin duda no puede compararse a lo que hemos visto en Inglaterra y aún menos a lo que vamos a observar en Estados Unidos. Pero sigue siendo verdad que el hecho da testimonio de un espíritu emprendedor, de una energía, de una tenacidad que muchas veces se ha negado a los católicos. En 1923 la visita del Cardenal Van Rossum, prefecto de la Propaganda, a los católicos de Escandinavia, fue una consagración oficial de los esfuerzos realizados. En un campo exiguo se entablaba el combate por la fe: pero este combate era el mismo que se veía entablado en más amplios escenarios.[2]

## U.S.A.: una Iglesia como una flecha

El 1.º de enero de 1888, León XIII, celebrando el quincuagésimo aniversario de su primera misa, recibió entre numerosos testimonios de simpatía procedentes de las Potencias, un obsequio inesperado: un ejemplar suntuosamente encuadernado de la Constitución americana. A ese envío, el Presidente de los Estados Unidos, Cleveland, había unido un mensaje de augurios personales, a los que el Papa respondió calurosamente: «En vuestro país —decía— la religión es libre de extender cada vez más el imperio del Cristianismo, y la Iglesia puede desarrollar su acción bienhechora. Un gran porvenir os espera...»

Este intercambio de cumplimientos diplomáticos traducía un estado de hecho: la situación de primerísimo plano que el catolicismo ocupa en adelante en la Unión. ¿Dónde quedaban ya los tiempos en que 30 000 desdichados papistas, agrupados la mayoría en el Maryland, eran apenas tolerados por la orgullosa masa de los colonos protestantes? ¡Habían pasado exactamente cien años y los 30 000 se habían convertido en 7 500 000! Su influencia, sensible en el terreno político, suscitaba cada vez más respeto hacia ellos. Parecía cerrada para siempre la era de los brutales intentos de aplastarlos. Gracias al ánimo de sus fieles, a la energía e inteligencia de sus jefes, gracias también a las circunstancias favorables que le crea-

1. La ley de 1951 ha suprimido la mayoría de esas obligaciones. El clima espiritual ha cambiado enormemente desde la segunda guerra mundial. En las fiestas del centenario de la Escuela francesa, en 1962, pudo verse al obispo de Chambéry, Monseñor de Bazelaire, subir al púlpito en la iglesia protestante de San Juan, en presencia de Monseñor Ljungberg, obispo luterano de Estocolmo.

2. En Islandia, la protestantización impuesta por Dinamarca había hecho desaparecer al catolicismo hasta 1895, fecha en que el Padre Baudoin, de Reims, convirtió a una familia y edificó una capilla. Reanudada en 1892, la tentativa llevó a la creación de una primera parroquia y a la apertura, por las Hermanas de San José de Chambéry, de una escuela y un hospital. En 1939, la Iglesia católica contaba con 350 fieles e iba a ser ordenado el tercer sacerdote islandés. En Finlandia, donde los Padres de San Quintín se habían instalado en 1906, se les confió el Vicariato apostólico en 1926, después de la independencia. En diez años, llegaron a contar con 1 500 católicos; dieciocho sacerdotes llegados de Francia o de Holanda reforzaron a los dos sacerdotes que ya habían comenzado su apostolado, uno de lengua sueca y el otro finesa.

ba el aflujo de emigrantes europeos, la Iglesia católica de los Estados Unidos se presentaba como una flecha disparada a la conquista del más prestigioso porvenir.[1]

La prodigiosa ascensión del catolicismo americano, que había sido uno de los hechos más importantes del período precedente, no fue aminorada por la guerra civil en que se enfrentaron los Estados del Norte y del Sur. Iba a proseguir al mismo ritmo durante mucho tiempo, ayudada por el fenómeno que la había impulsado, la emigración masiva de católicos europeos. La situación sólo cambiaría después de 1917 y de las medidas que limitaron la llegada de extranjeros. Pero entonces la posición de la Iglesia católica sería ya tal que su prestigio y su influencia resultarían inatacables y que, en otros terrenos, podría seguir progresando.

Esa ascensión se tradujo ante todo en cifras, que son elocuentes: en 1870 los católicos eran 3 500 000. En 1880, 6 260 000; en 1890 alcanzan casi los 9 millones; en 1900 superan los doce; en vísperas de la primera guerra mundial llegan a los 16 millones. En una población global de 95 millones de almas, representan más de la sexta parte. Y es que la emigración católica no disminuyó. A los irlandeses, cuya llegada en el período anterior, había alcanzado las apariencias de una marea, se añaden los alemanes, en parte católicos; vienen después súbditos de Austria-Hungría, polacos y un creciente número de italianos que, sólo en 1913, alcanzan el número de 265 000. Muchos de esos emigrantes católicos se amontonan en las ciudades, constituyendo en ellas enormes núcleos: Nueva York, de sus casi dos millones de habitantes en 1914 contará con 200 000 irlandeses, 150 000 polacos y más de 350 000 italianos —lo que quiere decir que la tercera parte de su población será católica—; Boston, antaño exclusivamente protestante, será católica ¡en una proporción del 75 por 100! Pero ese aflujo no se produce solamente en las ciudades del Este. Los colonos católicos alemanes y también muchos polacos se instalan en el Middle West como agricultores. El avance católico se manifiesta por la multiplicación de Vicariatos apostólicos que la Iglesia ha de constituir para dirigir a su creciente grey en partes cada vez más numerosas y más alejadas del territorio. Pío IX había creado treinta y cinco; León XIII creará treinta y Pío X, quince. Boston, Chicago, Dubuque, Milwaukee, Filadelfia, San Luis, San Pablo, Santa Fe (Vicariato apostólico): otras tantas archidiócesis establecidas entonces y que se añaden a las seis ya existentes. En vísperas de la primera guerra mundial, la Iglesia católica estará presente en todos los Estados.

Grandísima cosa en la Unión, por el número y la expansión de sus fieles, la Iglesia católica es fuerte y poderosamente estructurada. Su clero progresa al mismo ritmo que la población e incluso con más rapidez: de 3 780 después de la guerra civil, la cifra de los sacerdotes pasa a 6 000 en 1880, a 9 168 en 1890, a 11 987 en 1900, a 17 084 en 1910, a cerca de 19 000 en 1914. Sigue el mismo fenómeno que se ha observado antes: el crecimiento, la proliferación de las órdenes religiosas y de las congregaciones. No sólo se desarrollan las ya existentes, sino que nacen otras. ¡Sorprendente germinación! Las calamidades que la Iglesia sufre en Europa le son eminentemente favorables. Muchos religiosos y religiosas que huyen de la Alemania bismarckiana de la Kulturkampf, de una Polonia presa de la rusificación, de la Francia anticlerical, desembarcan en el país de la libertad y echan raíces allí. Para no referirnos más que a un solo ejemplo, el de las religiosas francesas, puede estimarse en cuarenta y cuatro el número de institutos que, entre 1870 y 1914, fundan en Estados Unidos: uno por año. Benedictinas, Damas del Cenáculo, Dominicas de Cuatro Obediencias, Franciscanas y Clarisas, Hijas del Espíritu Santo, Auxiliadoras del Purgatorio y cinco variedades de San José y tantas otras. Algunas alcanzan un éxito prodigioso, como las Hermanas de San José del Puy, que, con el nombre del pueblecito de Carondelet, en el Mississipi, donde se han establecido, llegan en un siglo al número de die-

1. Ver nuestro t. XI, cap. VII.

ciséis mil. Pero las italianas no se quedan atrás, como tampoco las polacas. En cuanto a los hombres, son menos numerosos, pero no menos activos y emprendedores. No hay una sola de las grandes Ordenes y de los Institutos que, en 1914, no haya puesto sólidamente el pie en Estados Unidos. Y, con espíritu de emulación, se multiplican también las fundaciones propiamente americanas; gran número de ellas son solamente diocesanas, pero otras muchas abarcan todo el territorio de la Unión: entre los hombres, están los paulistas, josefistas, franciscanos de la observancia; entre las mujeres, hermanas franciscanas de la Inmaculada Concepción, paulistas y josefistas también, franciscanas de la observancia, dedicadas igual que sus hermanos al trabajo de acercamiento entre los protestantes. En total, en 1914, existen en la Unión 150 congregaciones de hombres y mujeres, que reúnen a 4 800 religiosos y 54 000 religiosas. No podríamos citarlas a todas, pero tampoco subestimar el apoyo que esas diversas tropas han prestado al catolicismo americano.

Esta Iglesia no es sólo fuerte por el número de sus fieles, la abundancia de vocaciones sacerdotales o la abundancia de religiosos y religiosas: quizá lo es más por la solidez de su jerarquía. Efectivamente, los obispos, nombrados según normas propias de la sola Unión,[1] forman un cuerpo con sus ovejas y mantienen con ellas un papel muy intencional de guías y promotores. Suceden a los obispos franceses y muchos son «irlandeses», ya sea nacidos en la Isla verde, ya descendientes de emigrantes irlandeses; poseen el realismo teñido de misticismo propio de la raza, su vigor y hasta su combatividad. Muchos de ellos son personajes fuera de serie, combatientes resueltos a conducir a su Iglesia a la victoria; el Cardenal Gibbons, Monseñor Ireland, Monseñor Corrigan y otros muchos. No siempre están de acuerdo los unos con los otros, pero todos dejan sus huellas en sus diócesis. En 1852 han tomado la iniciativa —que Roma anima— de reunirse en un «concilio nacional» o «plenario» en el que se debaten libremente, a veces con bastante rudeza, todas las cuestiones que interesan a la Iglesia americana. Otros dos se celebran en 1866 y en 1884, en Baltimore, donde se decidieron orientaciones capitales, sobre todo en materia escolar.

1. Ver más adelante.

Uno de los timbres de gloria de esa Iglesia americana, y también una de sus mejores jugadas, ha sido, efectivamente, el sistema escolar que ha sabido darse. Es notable, tal vez el más eficaz que el catolicismo posea en todo el mundo. Las escuelas parroquiales «pequeñas escuelas», cuyo sistema ha sido importado por los emigrantes católicos alemanes, constituyen la base de la Iglesia entera: en 1914 hay casi 6 000, donde se educan dos millones de niños. Añádense los «seminarios de profesores», verdaderas escuelas normales en las que se forman los futuros maestros. Después, a medida que (precisamente gracias a esas escuelas) se eleva el nivel del emigrante católico, se realiza un nuevo esfuerzo, sobre todo a partir de 1885, para desarrollar la «enseñanza secundaria», cuyo modelo habían mostrado los religiosos y religiosas venidos de Europa, pero que, hasta 1870, había conocido más reveses que éxitos. Al mismo tiempo, antiguos colegios se transforman en Universidades, o se crean Universidades nuevas, la de Georgetown, la de Nuestra Señora en Indiana, y, sobre todo, la de Washington, que una mujer de gran corazón, Mary Caldwell, permite con sus dotaciones fundar en 1889 y que, por la importancia de su desarrollo y la calidad de sus maestros, merece su título de *University of America*.[1] Universidades, por lo demás, de un tipo bastante raro, que tienden menos a la promoción de altos estudios que a producir una selección católica capaz de tomar parte en la vida activa de la nación; los estudiantes «se preparan allí a ser dentistas o comerciantes, al mismo

1. Un profesor de esa Universidad ha querido leer las pruebas de las presentes páginas: el R. P. John Tracy Ellis. Se lo agradecemos respetuosamente.

tiempo que poseen un fondo de lógica y de moral cristianas».[1]

Es natural que el proceso extraordinario, casi insolente, del catolicismo, provocara reacciones. Un historiador americano ha llegado a hablar de «Kulturkampf» yanqui; eso es mucho decir. La oposición, después de 1870, no alcanzó nunca la violencia que hemos conocido en la época precedente. Ya no se trató de quemar las escuelas católicas ni de expulsar a las religiosas. El antagonismo se manifestó de manera más insidiosa; por ejemplo, como ya veremos, para impedir el paso a los misioneros católicos cuando quisieron ellos interesarse por los indios. La *American Protective Association*, descendiente directa del Nativismo y del movimiento *Know-Nothing*, fundada para defender a los americanos anglo-sajones contra el peligro de los negros y de todos los «extranjeros», se aplicó todo lo que pudo a contrarrestar al catolicismo, considerado cómplice de la invasión italiana o polaca. El movimiento se manifestó poniendo en circulación, en 1893, en vísperas del Congreso católico de Chicago, una pretendida encíclica, de estilo horrible, en la que se decía que el Papa había ordenado realizar la matanza de todos los herejes el día de San Ignacio de Loyola. Pero cuando se llevaron a cabo intentos, en determinados Estados, para luchar por la vía legislativa contra la escuela católica, todo resultó un fracaso. Uno de los resultados más curiosos de esas ofensivas fue el hacer surgir, en 1882, al llamamiento del abate Michael Mac Givney, la orden de los «Caballeros de Colón», que tomó de la francmasonería su afición a lo secreto en sus ceremonias de iniciación, añadiendo el gusto por el bello uniforme, y reunió muy pronto a un número considerable de adheridos —400 000 en 1914—, a la vez para la defensa de la Iglesia y para la práctica, muy generosa, de la caridad.

Esta subida vertical de la Iglesia americana era, por supuesto, seguida por Roma con la mayor atención. León XIII se hacía informar cuidadosamente acerca de los asuntos americanos, hasta el punto de estudiar personalmente los documentos de los problemas delicados que pudieran planteársele, por ejemplo, el de los Caballeros del Trabajo,[1] o el del Americanismo.[2] Desde 1875, Estados Unidos contaba con un Cardenal: a la muerte de Monseñor Mac Closkey se confirmó la costumbre de que el episcopado americano tuviera derecho a una púrpura, a la espera de tener dos y después tres y cuatro, a partir de 1924. Dos hechos consagraron el éxito de la Iglesia americana: uno de ellos, no le produjo demasiado placer: la instalación de un Delegado Apostólico en los Estados Unidos —el primero fue Monseñor Satolli—, lo que hizo temer a los obispos que la presencia de un representante del Papa en su tierra limitara una independencia de la que algunos habían sabido sacar provecho. El otro, por el contrario, colmó los deseos de todos: la Iglesia de los EE. UU. fue sustraída por Pío X, en 1908, a la autoridad de la Congregación romana de la Propaganda y unida, como la vieja Cristiandad europea, a la Congregación consistorial: era proclamar que era ampliamente mayor de edad y que ya no trataba de asimilar aquella Cristiandad tan vigorosa a algún país de misiones.

## La gran idea del Cardenal Gibbons

Sin embargo, planteáronse dos problemas muy difíciles a aquella Iglesia tan floreciente: y la solución que se les dio contribuyó aún más a aumentar su fortuna. El catolicis-

1. El funcionamiento de ese sistema planteó problemas y provocó discusiones. Algunos obispos, como Monseñor Ireland, que no tenían o tenían pocas escuelas, autorizaron a los niños a ir a la escuela pública, siguiendo los cursos de catecismo después de las clases. Eso llevó a una serie de remolinos que el mismo León XIII no consiguió apaciguar del todo.

1. Ver vol. XII, p. 150.
2. Ver vol. XII, pp. 225 y sigs.

mo se presentaba, a los ojos del americano medio, como un agregado de comunidades religiosas dispares, dejadas sobre el suelo de la Unión por las diversas oleadas de la emigración, sin relación las unas con las otras y sin contacto con la masa de los «verdaderos americanos». De haber durado esa situación, el catolicismo hubiera perdido toda oportunidad de ser algo un día en la sociedad americana y de llegar a ser lo que es hoy, es decir, una de «las grandes religiones americanas», la más poderosa en la actualidad. Esta doble transformación de un grupo social, y espiritualmente extraño al organismo americano, de un grupo además, dividido y discorde, en una comunidad unida y fuertemente integrada en la Nación, se operó, precisamente, durante el período que nos interesa, entre 1870 y 1914.

Los irlandeses, cuya llegada en masa a mediados del siglo XIX había modificado enteramente el aspecto y los destinos del catolicismo en los Estados Unidos, no se habían esparcido por toda la Unión, mezclándose a los elementos de origen inglés, holandés y francés, ya instalados. Venidos de su isla en grandes grupos, bajo la guía de sus sacerdotes, a veces por parroquias enteras, permanecieron encerrados en sí mismos, hostiles por principio a los ingleses y a los protestantes —para ellos, era la misma cosa— y poco inclinados a abrirse con sus hermanos en la fe, los católicos de vieja cepa, socialmente más avanzados que ellos. Habían mostrado siempre una tendencia a acantonarse en una actitud separatista cuya expresión era aún, en 1869, la fundación de la *Irish Catholic Benevolent Union*, en principio simple asociación de beneficencia, de hecho, grupo de defensa e incluso de combate que, con el Reverendo John Hennessy, soñó con alcanzar una total autonomía, con su propia banca y su compañía de navegación para llevar desde Irlanda a los emigrantes. Por lo demás, esa actitud separatista no impedía a los irlandeses e hijos de irlandeses que salían de su «ghetto», hacer oír que su número les daba derechos, de tender —por ejemplo—, a las sedes episcopales, llegando con rapidez a ocupar las más importantes. La posición adoptada por la comunidad irlandesa en el asunto del «trusteísmo»,[1] diametralmente opuesta a las tendencias laicizantes y más o menos autonomistas de ciertos ambientes católicos viejos, acabó de confirmarlos en la convicción de que en la Iglesia encarnaban la fidelidad y la fuerza.[2]

Los demás grupos católicos consideraban sin placer alguno ese fenómeno. Especialmente los alemanes, que ocupaban el segundo puesto en el palmarés de la inmigración. Todo los apartaba de los irlandeses, excepto la pertenencia a la Iglesia católica: el idioma, los modos de vida, el nivel social y cultural. Sus grupos, instalados en la Pradera, se consideraban tan comunidad cerrada como los irlandeses, con sus sacerdotes, sus obispos y sus escuelas de lengua alemana. Desconfiaban de los irlandeses mucho más que de otros grupos de emigrados, polacos o húngaros, porque los veían semejantes a los americanos de cepa por el idioma y en trance de implantar su primacía. Produjéronse algunas tensiones hasta en el recinto de los Concilios provinciales y nacionales. La situación se agravó por la llegada en número considerable de eslavos e italianos, que se sentían extranjeros en la Iglesia irlandesa, y trataban, a su vez, de constituirse en comunidad autónoma. Hacia el año 1890 esa tensión desembocó en un estallido.

Habíase constituido en Europa una sociedad, floreciente sobre todo en Alemania y en Italia, la *Obra del Arcángel Gabriel*, que se proponía ayudar material y espiritualmente a los emigrantes católicos en los Estados Unidos. En el Congreso de Lucerna de abril de 1891 hicieron un informe el presidente, el marqués Volpe-Landi, y el secretario general, el alemán *Peter-Paul Cahensly*. Roma había sido advertida de que, cada año, un importante número de fieles abandonaba el catolicismo, porque no hallaban en la Iglesia americano-irlandesa el clima religioso que esperaban. La solución propuesta era discutible: sin decirlo expresamente

1. Ver t. XI, cap. VII.
2. Cfr. Gerald Shaughnessy, *Has the Immigrant kept the Faith?* (Nueva York, 1925).

—Cahensly negará siempre haberlo dicho— conducía a conceder una especie de autonomía a cada uno de los grupos étnicos, de manera que cada uno tuviera su clero; llevando el «cahenslysmo» hasta sus últimas consecuencias, se hubiera tenido, en un mismo territorio, una diócesis irlandesa, una alemana, una italiana... Si la Iglesia hubiera avanzado por ese camino se hubiera dividido inevitablemente en cuatro o cinco iglesias nacionales, cuya influencia hubiese sido bastante limitada.

Algunos obispos comprendieron el peligro: Monseñor Ireland, de Saint-Paul; Monseñor Spalding, de Peoria, y, por encima de todos, el que sería hasta su muerte verdadero guía de la Iglesia americana, *Monseñor Gibbons*. Nacido en Baltimore (1834-1921), era un hombrecillo delgado, de rasgos muy profundos, sobre cuya cabeza la teja clerical parecía demasiado ancha y cuya silueta evocaba a la perfección —para los caricaturistas— al perfecto párroco. Pero su clarividencia, su seguridad de juicio, su energía, sorprendían a todos los que se encontraran con él. Además, corazón generoso, profundamente humano, que concebía la fe católica como abierta al mundo y a los seres, tenía el fuego y los caracteres menos dudosos del verdadero Pastor de almas. Joven Vicario apostólico en Carolina del Norte, después Obispo de Richmond y, en fin, Arzobispo de Baltimore, donde permanecería cincuenta y tres años, y Cardenal, poseía un conocimiento que puede llamarse único del conjunto de los problemas americanos. Así, aquel irlandés que había pasado su infancia en Irlanda, se manifestó el más decidido adversario del «separatismo» étnico, que no podía conducir más que al cahenslysmo. Y merecería el título de «Cardenal de los americanos» que le ha quedado hasta nuestros días.

Impresionado por el informe de la Sociedad de San Gabriel, León XIII, que conocía bien al Cardenal Gibbons, le consultó. Entretanto, en Estados Unidos se desencadenaba una polémica entre el elemento americano del catolicismo y los partidarios de los emigrantes. El Secretario de Estado, Cardenal Rampolla, respondió, aun felicitando a la Sociedad por sus buenas intenciones, que el plan concebido por los alemanes de «procurar a cada grupo de emigrantes un Obispo de su nacionalidad no era ni oportuno ni necesario». Después, como el conflicto no tendía a amainar, el Cardenal Ledochowski, Prefecto de la Propaganda, envió al episcopado americano una circular imperativa que rechazaba el plan de Lucerna. El presidente Harrison significó a Gibbons mucha gratitud cuando éste le informó de que Roma no atendería a la petición de Cahensly.

Pero el Cardenal Gibbons no se detuvo ahí. Tomando claramente posiciones contra determinados obispos, como Monseñor Corrigan, de Nueva York, o Monseñor Mac Quaid, de Rochester, que seguían siendo partidarios de cierta división para mejor preservar —pensaban— la fe de sus ovejas, concibió el papel de los irlandeses en el catolicismo americano de manera completamente nueva. ¿No eran ellos los que, a los ojos de sus conciudadanos, parecían menos extranjeros? Por su idioma ante todo y también por el carácter, a la vez austero, popular y activista de su religión. ¿No debían constituir, por lo tanto, una especie de puente entre las diversas variedades de católicos venidos de Europa y la masa americana? La solución al problema planteado por la diversidad de origen no podía ser hallada en un sistema pluralista, sino en la adhesión completa de todos los elementos a la gran comunidad americana por medio de los irlandeses y de sus descendientes.

Tal fue el papel que, bajo el impulso del gran Cardenal, asumieron los antiguos emigrantes llegados de la Verde Erin. En su sostenimiento mostraron un notable sentido político, consiguiendo obrar ese doble trabajo de fusión y de americanización de los diversos grupos católicos sin omitir el conservar, en la Iglesia americana, una preeminencia de hecho que conservarían hasta nuestros días. Está fuera de duda el que en conjunto, todavía hoy, el catolicismo americano lleva la marca irlandesa: lo debe, en gran medida, al hábil esfuerzo del Cardenal Gibbons y de los de su generación. Dos hombres, dos grandes hombres habían reclamado y anunciado ya esa

americanización del catolicismo: *Orestes Brownson*,[1] el periodista, polemista e ideólogo, que hasta su muerte, en 1870, no cesó de llamar al pueblo americano a un puesto de «pueblo providencial», de «pueblo del porvenir», a condición de que se hiciera católico; e *Isaac Hecker*,[2] fundador de los Paulistas, cuya influencia había sido tan grande que, incluso después de su muerte, en 1888, muchos seguidores fervorosos lo tenían por el vivo ejemplo del americano modelo y del católico del porvenir.[3] En el Concilio plenario de 1884 el movimiento de americanización se iniciaba con un llamamiento, formulado en una carta pastoral colectiva, al «Americano de espíritu recto», a que viniera a respirar cómodamente en la Iglesia católica más que en ninguna otra el aire puro de la libertad americana. Con el Cardenal Gibbons llegaba a su término: un acto de adhesión resuelta, entusiasta, de los católicos a la gran familia americana. Adhesión que llegó a incluir la aprobación política incondicional. «Dieciséis millones de católicos —exclamaba el Cardenal— prefieren la forma americana de gobierno a cualquier otra. Admiran sus instituciones y sus leyes. Admiran su Constitución, sin reserva alguna.» Una declaración pastoral del cuarto Concilio plenario iba aún más lejos al proclamar que «las instituciones políticas americanas pueden permitir al hombre realizar su salvación mejor que ninguna otra». Y en 1901, Monseñor Ireland, volviendo a los temas de Brownson, declaró creer «que una misión divina ha sido asignada a la República de los Estados Unidos». ¡Tanto, que él creía en el Gobierno de Dios en la tierra! Definía esta misión como la de «preparar al mundo para el reinado de la libertad humana y de los derechos del hombre». Por aquí entraban de lleno los católicos en la gran corriente que, con Wilson y sus célebres puntos, iba a llevar a los Estados Unidos hacia el *Leadership* del mundo. ¡Había acabado la tentación del «ghetto»! Aunque quedaran aún algunas tendencias separatistas latentes —y aún existen— apenas tendrían peso al lado de la inmensa fuerza de la Iglesia oficial, unificada por la americanización de todos sus elementos.

1. Ver nuestro t. XI, índice.
2. Ver nuestro t. XI, índice.
3. Acerca de Hecker y el americanismo, ver vol. XII.

Pero también se plantearon al catolicismo otros problemas menos graves, aunque no deleznables. Se trató, para la Iglesia, de integrar a otros grupos étnicos diversos a los de los emigrantes. En ello encontró serias dificultades. Prosiguiendo la obra emprendida por el Padre de Smet,[1] se aplicó a realizar verdaderas misiones entre lo que quedaba de los indios, los antiguos pieles rojas: los resultados fueron escasos, por razones que en absoluto ponían en tela de juicio la generosidad y devoción de los misioneros.[2] Por parte del otro elemento de color de los Estados Unidos, los negros, tampoco parecieron muy grandes las posibilidades del catolicismo. A decir verdad, la Iglesia católica se había ocupado muy poco de ellos. En el Sur de la Unión, a los ojos de los grandes propietarios, incluso católicos, llenos de prejuicios racistas, un bautismo sumario bastaba para sus esclavos negros: en el Norte, donde el problema se planteaba de manera mucho menos grave, los emigrantes sólo le prestaban una atención mínima. Monseñor England creó allí una escuela para niños negros. En el Sur la buena Madre Duchesne fue la única en abrir sus casas a las jóvenes de color. Eso era muy poco si se piensa que las diversas sectas protestantes habían penetrado en la masa negra, no lo bastante para organizar sólidas iglesias, pero sí para establecer un clima protestante. Así, cuando, en 1866, después de la Guerra Civil, la victoria del Norte llevó a los esclavos negros a la libertad de cerca de siete millones, sólo 300 000 se declararon católicos. La gravedad del problema no escapaba a la jerarquía americana. En el Concilio plenario de 1884, Monseñor Spalding lanzó un llamamiento conmovedor a favor del apostolado entre los negros, y todos los concilios plenarios sucesivos plantearon

1. Ver t. XI, índice.
2. Ver, más adelante, cap. siguiente.

de nuevo la cuestión; el comité católico para las gentes de color recibió el especial encargo de estudiarla. Algunos institutos religiosos se dedicaron a la tarea de predicar a los negros. Primero, los Padres del Espíritu Santo, alemanes, expulsados de su país por las leyes de marzo. En 1871 cuatro sacerdotes de la joven Sociedad inglesa de San José de Mill-Hill se instalaron en el Sur de los Estados Unidos; veinte años más tarde, en 1892, la Orden constituía un instituto propiamente americano para los negros: los Josefitas. Otras órdenes acudieron vigorosamente en su ayuda, Capuchinos, Padres del Verbo Divino, Spiritanos; y, por parte femenina, las Franciscanas de Baltimore, creadas por el Cardenal Gibbons; las Hermanas del Santísimo Sacramento, fundadas en 1891 gracias a la entrega y a la generosidad de la admirable Katherina Drexel; las Auxiliadoras del Purgatorio, llegadas de Francia en 1892, y que, con el sobrenombre de «Helpers», dado por su admirable clientela, realizaron una actividad de caridad sublime en Haarlem, el barrio negro de Nueva York, en San Luis, en San Francisco y en Chicago. Pero ese esfuerzo era aún poca cosa. En vísperas de la guerra de 1914 apenas había más de 400 000 católicos de raza negra, de los que unos cincuenta eran sacerdotes. El problema seguía intacto.

Más decepcionante aún fue la situación en las *Filipinas*, convertidas en americanas después de la guerra de 1898 contra España y el rápido hundimiento de la república independiente proclamada entonces. Cristiandad con cuatro siglos a sus espaldas, con una fuerza de casi 12 millones de católicos, la Iglesia filipina se había visto agitada a lo largo del siglo XIX por movimientos en los que la política y lo religioso andaban mezclados. El clero autóctono había luchado para poner fin a las preeminencias de las órdenes religiosas españolas; después se puso al frente de la rebelión contra la misma España.[1] Numerosos sacerdotes fueron ejecutados. Después, la anexión americana planteó graves problemas. Todos los españoles que quedaban, lo mismo en el clero secular que en el regular, abandonaron las islas, dejando vacíos muy difíciles de llenar, en tanto que se producía una verdadera invasión de pastores protestantes. Peor aún: en 1901 un sacerdote autóctono, *Gregorio Aglipay*, provocó un cisma porque reprochaba a la Iglesia el haberse aliado a los ocupantes yanquis, y su pequeña Iglesia, bastante parecida a la de los «Viejos católicos», alzada a la vez contra Roma y contra Washington, aparecía a los ojos de la plebe como la encarnación de la libertad nacional, y reunió muy pronto a cerca de dos millones de adeptos.[1] Ante esa situación difícil, el catolicismo americano se encontró sorprendido y desarmado. Con razón el Cardenal Gibbons había sido, en principio, hostil a la anexión de Filipinas. No era cuestión de enviar sacerdotes americanos a las islas; hubieran sido mal recibidos. Pequeños grupos de misioneros, alemanes del Verbo Divino, franceses del Sagrado Corazón de Issoudun, canadienses de Quebec, se arriesgaron. Pero la falta de sacerdotes se haría sentir hasta nuestros días. En 1939 aquel viejo país católico convertido en tierra americana no contaba con un sacerdote por cada 10 000 habitantes.

1. Ver t. XI, cap. VIII.

## La primera "denominación"

La guerra mundial fue para la Iglesia católica de América ocasión de un nuevo refuerzo. Poco favorable a la intervención de los Estados Unidos en el conflicto, el episcopado hizo todo lo posible, una vez decidida la intervención, para garantizar la perfecta lealtad de sus fieles. Y de hecho los germano-americanos, olvidando sus lazos con Alemania, y los americano-irlandeses acallando su viejo rencor contra

1. No cuenta hoy más que con el 7,5 % de la población. Además, está dividida en dos partes, la una se ha protestantizado claramente, acercándose a los episcopalianos; la otra ha seguido fiel al espíritu del fundador, pero muchos de sus elementos piensan someterse a Roma.

Inglaterra, se acordaron solamente de que eran americanos. En el frente de Francia llegó a haber, proporcionalmente, más soldados católicos que protestantes. La sólida organización jerárquica permitió unir los esfuerzos de los católicos mediante la creación del «National Catholic War Council» (Oficina católica nacional de guerra), estrechamente sometido al episcopado, y en el que hizo maravillas el Reverendo Padre Burke, paulista. La acción educadora y de caridad de los Caballeros de Colón entre los soldados equilibró la de la Y.M.C.A. (Young Men Christian Association), de origen protestante. Un millar de capellanes católicos acompañaron a las unidades al frente.

Pero un hecho nuevo pareció ir a frenar el espectacular avance del catolicismo. Los Estados Unidos, hasta entonces tan acogedores, se cerraron casi del todo a la emigración europea. Una ley de 1917, que excluía a los analfabetos, hizo descender de golpe la llegada de inmigrantes italianos, hispanos, orientales y eslavos. Después, en 1921 y 1924, otras medidas limitaron a casi 150 000 el número de extranjeros admitidos cada año en la Unión, fijando entre los pueblos de diverso origen unas proporciones notoriamente favorables a los anglo-sajones. Así, pues, la fuente de la que se alimentaba el catolicismo pareció ir a agotarse. Pero entonces entró en juego otro fenómeno: la abundancia de prole siguió siendo mayor entre los católicos, especialmente irlandeses e italianos, que entre los protestantes, para quienes la moral conyugal era menos estricta. Así la grey católica siguió creciendo: 17 886 000 en 1920. Diecinueve millones quinientos cuarenta mil en 1930, para llegar a cerca de 22 millones en 1939. Así la «Iglesia católica romana», considerada oficialmente como una «denominación» religiosa entre las casi doscientas ochenta puestas en la lista por los poderes civiles,[1] ocupaba el primer puesto, superando a las más prósperas variedades de protestantismo, metodismo y baptismo.

1. La cifra varía casi de año en año; en 1950, era de 250.

Y no sólo por el número de sus fieles. En el libro clásico que dedicaba a los *Estados Unidos de hoy* —en 1927— el gran historiador, protestante, André Siegfried, dedicaba páginas muy objetivas a mostrar hasta qué punto y por qué «el catolicismo americano poseía el prestigio religioso». Más acogedor que ningún otro, más libre de espíritu que todos los puritanismos, incluso en razón de su encuadramiento por una autoridad infalible, más fuertemente unido por lazos fraternales; y le parecía también como un oasis de misterio en el que los hombres del siglo XIX podían respirar un aire bien distinto del racionalismo materialista.

Las resistencias al catolicismo disminuyeron a lo largo del período. Tras la elección del presidente Wilson, se contó que había recibido sin invitarle a sentarse al Cardenal Gibbons, de ochenta y tres años de edad —cosa que, por lo demás, parecía dudosa—; pero en 1919, al partir para Europa, el presidente decidió, por consejo formal del viejo Cardenal, hacer una visita a Benedicto XV.[1] En dos o tres ocasiones algunos Estados, especialmente el de Oregón, intentaron modificar la legislación escolar para eliminar las escuelas católicas: pero siempre el Tribunal Supremo anuló sus decisiones legislativas. La campaña más virulenta fue dirigida por el *Ku-Klux-Klan*, sociedad secreta modestamente fundada en el Sur después de la Guerra de Secesión para impedir todo paso a los negros; prohibida oficialmente desde 1877, resucitó en 1915, por la acción del pastor metodista W. J. Simmons, y alcanzó un rápido éxito, alcanzando en 1922 un millón de adheridos, guiados por sus «Aguilas» y sus «Dragones». Tomó entonces un carácter violentamente anticatólico. Fue el Klan quien inspiró las leyes sobre la inmigración y algunas acerca del «Birth Control»; fue también él quien lanzó campañas antipapistas en las que tuvieron eco las fábulas más increíbles, por ejemplo, las de una artillería secreta dispuesta por los católicos contra la Casa Blanca, o la de un castillo preparado para recibir al Papa cuando viniera a

1. Ver vol. XII.

gobernar a los Estados Unidos... Así, pues, la resistencia contra el catolicismo seguía viva y lo bastante para que Alfred Smith, católico, viera cerrársele el camino hacia la Presidencia de la Unión; pero apenas llegaría más allá.

A pesar de esa oposición larvada, la Iglesia católica prosiguió, entre las dos guerras, el proceso de americanización en que el Cardenal Gibbons —que vivió hasta 1921— la había introducido y, al mismo tiempo, de unificación. Mientras los matrimonios «mixtos» se multiplicaban en el interior del catolicismo —por ejemplo, entre descendientes de irlandeses y descendientes de italianos—, los obispos aprovecharon toda ocasión para afirmar el carácter auténticamente americano de la Iglesia católica y su fidelidad total al Estado y al ideal de la Unión, por más que ciertos sectores de su grey los siguieran mal en ese aspecto, lo que pudo comprobarse bajo Roosevelt, cuando el *«New Deal»*, sospechoso de estatismo, fue poco apreciado por determinados católicos. Pero, en conjunto, la mayoría adoptará cada vez más la «american way of life». Se hizo corriente oír hablar, como de algo natural, de la existencia en los Estados Unidos de «tres religiones: catolicismo, protestantismo, judaísmo». Poco antes de morir el Cardenal Gibbons pudo rendir a su Iglesia este justificado homenaje: «Si tantos pueblos diversos se han unido para no formar más que una sola y fuerte nación, en gran parte hay que atribuirlo a la influencia de nuestra religión.»

El hecho más importante del período, y uno de los más sintomáticos del aumento de potencia del catolicismo, fue la creación del N.C.W.C. Con el nombre de «National Catholic War Council», ese organismo nació directamente de la experiencia de la Oficina católica de guerra. Tomó forma oficialmente en 1919, con motivo de las Bodas de Oro episcopales del Cardenal Gibbons, en las que el delegado pontificio dio a conocer el apoyo de Benedicto XV. John Ryan y el O. Coughlin establecieron el «Bishop's reconstruction program». Tras un período de preparación un tanto difícil, se organizó definitivamente, en 1922, con el nombre de «National Catholic Welfare Conference». Expresión de la voluntad colectiva del episcopado americano, debía representar un papel de verdadero ministerio del catolicismo, con ocho grandes servicios (por ejemplo, Educación, Inmigración, Prensa, Acción social, Juventud...) confiados cada uno a un Obispo responsable y a un director permanente, mientras que cierto número de Comités anejos quedaba encargado de diversas cuestiones. Un Secretariado general aseguraba la relación entre los diversos servicios y representaba al catolicismo ante los Poderes civiles y el público: hasta su muerte, en 1936, el Padre Burke fue encargado del Secretariado. Esa centralización y armonización de esfuerzos fueron eminentemente favorables a la Iglesia. En Washington el edificio donde la N.C.W.C. alberga sus servicios da una fuerte impresión de potencia y de orden.[1]

A este episcopado americano, mucho más unido y mejor organizado que los de Europa, nunca se planteó un problema que preocupaba cada vez más a los del Viejo Mundo: el de la penuria del clero. Entre los inmigrantes italianos e irlandeses siempre habían sido numerosas las vocaciones. El número de sacerdotes siguió e incluso se adelantó al del aumento de la población católica; llegaba a 21 600 en 1920; 27 900 en 1930 y cerca de los 36 000 en 1939; en esta fecha había 17 000 seminaristas. Tampoco disminuía el aflujo de órdenes y congregaciones de Europa; para reanudar el ejemplo de las religiosas francesas llegaron, entre las dos guerras, siete variedades nuevas y otras, instaladas hacía tiempo, recibieron entonces un nuevo impulso: Hijas de la Caridad, Hermanas del Buen Pastor. De Europa entera no desembarcaron menos de treinta y cinco comunidades religiosas, lo mismo de la enseñanza que de hospitales y contemplativas. Todas, y lo mismo las comunidades americanas, tuvieron éxito, hasta el punto que en vísperas de la se-

1. Sabido es que en Francia, desde la segunda guerra mundial, existe un organismo análogo, mucho más modesto, el Secretariado permanente del Episcopado. Pero el sistema de las «Grandes comisiones episcopales» es diferente en su espíritu del sistema americano.

gunda guerra mundial no había menos de 140 000 religiosas. Siguieron los hombres, aunque con menos rapidez: asuncionistas, camilos, oratorianos, franciscanos, Hijos de la Divina Providencia y picpuchinos, que alcanzaron un gran éxito. El catolicismo americano acabó de adquirir ese carácter tan sorprendente de su fisonomía: presentar un muestrario casi completo de todos los hábitos y de todas las reglas que la Iglesia ha visto aparecer en el curso de su historia.

También tomó otro, que hoy se le conoce y hace de él, en esta materia, un ejemplo para la Iglesia entera: recurrió para su apostolado, sistemáticamente y en gran escala, a los medios modernos para la difusión del pensamiento, sobre todo la prensa y la radio. Ya en el siglo XIX la Iglesia americana había prestado atención a la prensa, y numerosos obispos fueron fundadores de periódicos; en 1889, la «Catholic Press Association» estaba ya fundada, y en 1900 la Iglesia de los Estados Unidos disponía ya de diez diarios, ciento cincuenta y ocho semanarios, sesenta y siete revistas mensuales y seis grandes revistas de elevado nivel. Después de 1918 ocurrió una sorprendente emulación, una verdadera proliferación de órganos de prensa; ninguna diócesis, ninguna orden dejó de tener los suyos; la N.C.W.C. le dedicó una de sus ocho direcciones. En 1932 la Sociedad de San Pablo, italiana, creada para el apostolado por la prensa,[1] se instalaba en los Estados Unidos; en 1939 se calculaba en casi seiscientos los diarios o periódicos católicos de los Estados Unidos. El ingreso en las costumbres de la radio, hacia 1925, fue inmediatamente considerado por la Iglesia como una posibilidad de nuevos campos para el apostolado. Dos hombres se entregaron a ello y alcanzaron una inmensa celebridad: el *Padre Coughlin*, especialista de las emisiones sociales, y un joven sacerdote de Illinois que, desde 1927, primero en la radio y después en la televisión, alcanzaría tanto éxito tratando, con sobriedad conmovedora, temas de dogma y de moral, que se convertiría en la personalidad católica más popular, sin duda alguna, de América, el futuro obispo auxiliar de Nueva York, *Monseñor Fulton Sheen*.

1. Ver, más adelante, cap. XII.

Una evolución muy clara se manifestó en dos sectores vecinos. El catolicismo americano del siglo XIX no había mostrado mucha atención al problema social: lo mismo que el europeo y tal vez menos. En conjunto, el episcopado, preocupado por otros problemas, casi no le prestaba atención. El clero medio experimentaba incluso desconfianza para con las ideas sociales, lo mismo que para todo aquello que llegara de Europa. El Concilio plenario de 1884 no había dejado de reconocer la existencia del problema social, pero se había mantenido en el terreno de prudentes generalidades. Sólo algunos prelados clarividentes, como Gibbons, subrayaron la urgencia de la cuestión —¡bastante lo mostraba la suerte de los inmigrantes!— e insistían para que el espíritu de la *Rerum Novarum* penetrara en la Iglesia. Al tomar bajo su protección a los *Caballeros del Trabajo*, aquel movimiento sindicalista en el que dominaban los católicos,[1] el gran Arzobispo de Baltimore había mostrado el camino que convenía seguir, pero hasta 1914 se le escuchó bien poco cuando recordaba a sus fieles que «el mayor título de gloria de la Iglesia es ser alma del pueblo». Las cosas cambiaron después de la guerra mundial, a causa del movimiento social que promovió, y sobre todo cuando estalló la crisis de 1929, que dejó en la miseria a miles de hogares hasta el día anterior satisfechos, sacudiendo seriamente los egoísmos. A causa de las circunstancias, la *Quadragesimo anno* tuvo bastante más resonancia que la *Rerum Novarum*. Dos hombres se dedicaron sobre todo a hacer penetrar la doctrina social de la Iglesia con un entusiasmo sin igual, los mismos a quienes hemos visto en los orígenes del N.C.W.C., el Padre Coughlin, en la radio, y, en un plano más intelectual, el Padre —y después Monseñor— Ryan. Una dirección del N.C.W.C. fue dedicada al problema social.

El desarrollo de la Acción Católica halló en Estados Unidos un campo de elección. Des-

1. Ver vol. XII.

de los orígenes —recordemos el «trusteísmo»—, el católico americano había considerado siempre que tenía el derecho de ocuparse de las cosas de la Iglesia. El llamamiento del Papa a una «participación del laicado en el apostolado jerárquico» encontró, por lo tanto, oídos muy favorables. El movimiento adquirió amplitud bajo la forma de una Acción Católica «general», en relación directa con el N.C.W.C. —en el que funcionó una dirección especial de Acción Católica—, ya que la Acción Católica especializada apenas existía en 1939. Pero su éxito fue muy pronto brillante. Tratárase de vigilar la decencia en el cine, o de recoger dinero para la Propagación de la Fe, la Acción Católica se afirmó cada vez más como el elemento motor del catolicismo americano.

En ese brillante cuadro de tan extraordinario éxito, las sombras no son numerosas. Pero las hay. El problema negro siguió, entre las dos guerras, preocupando a la Iglesia. Se hicieron esfuerzos y realizaciones muy importantes; fundación, en San Luis, de la primera Universidad abierta también a los estudiantes de color; después, por obra de la Madre Katherina Drexel, de la Xavier University, en Nueva Orleáns; creación en 1920, en Bay-Saint-Louis (Mississipi), del Seminario de San Agustín para sacerdotes negros; intervenciones indefinidamente reiteradas del «Comité católico para el Sur» contra los prejuicios raciales y la segregación. La gran revista *America,* del R. P. Lafarge, no dejó de guiar la lucha por la justicia y fraternidad entre las razas. En vísperas de la segunda guerra mundial no había menos de 545 sacerdotes y 1 600 religiosas dedicados al apostolado entre los negros. Pero el retraso que había que compensar era tan grande que los resultados eran débiles: de cerca de 13 millones de personas de color, la Iglesia católica contaba oficialmente con trescientas cincuenta mil...

Otro punto preocupaba, en cierta medida, a los católicos: la situación diplomática entre el Gobierno de la Unión y la Santa Sede. Desde 1867, en que las relaciones habían sido rotas por el Congreso, deseoso de mostrar su simpatía al nacionalismo italiano, se había tratado muchas veces en el campo católico de reclamar el restablecimiento de dichas relaciones. De hecho, nada pudo obtenerse de la mayoría del pueblo americano en el que, sobre este punto, todos los protestantes, judíos y no creyentes, estaban de acuerdo. Hubo contactos, intercambio de buenas formas, como aquel cuya iniciativa ya vimos tomar al Presidente Cleveland; durante la guerra, en la época de las tentativas de paz de Benedicto XV, se entablaron relaciones más o menos secretas. En 1919, la visita del Presidente Wilson a Benedicto XV pareció abrir nuevas perspectivas. De hecho, no tuvo consecuencias. Después, ni los demócratas ni los republicanos que se turnaron en el poder osaron tomar la iniciativa de enviar un embajador al Vaticano, cuando muchos hombres políticos consideraban deseable esa decisión. La segunda guerra mundial encontró planteada —pero sin respuesta alguna— esa cuestión, a la que numerosos católicos americanos se mostraban bastante indiferentes.

Aunque no pareciera lo bastante fuerte para imponer el restablecimiento de las relaciones diplomáticas con la Santa Sede, aunque pareciera fracasar con respecto a los negros, la Iglesia católica de los Estados Unidos no dejaba de ser una potencia —una potencia que sería acrecentada por la segunda guerra mundial y la posguerra—. Y podían leerse divertidamente las frases perentorias con las que Theodore Roosevelt, en 1900, había pretendido fijar su porvenir: «La Iglesia católica no podría triunfar en este país; no le conviene; está en radical oposición con la idea misma que domina a los Estados Unidos, con nuestro temperamento y las instituciones de nuestro pueblo.» En 1939 un candidato a la presidencia se hubiera guardado bien de expresarse así.

## "American way of Faith"

No sólo en el marco nacional ha alcanzado la Iglesia católica de los Estados Unidos un puesto muy importante en los decenios que

ahora historiamos, sino también dentro de la Iglesia universal. El aumento del número de sus cardenales es la señal visible de todo ello, aunque no faltan otras: acceso de religiosos americanos al generalato de diversas Ordenes; nombramiento de sacerdotes americanos en diversas nunciaturas; prestigio reconocido en Roma a las personalidades más notables del episcopado americano: ayer, el cardenal Gibbons; hoy, el cardenal Spellmann.

Puesto no sólo importante, sino muy particular. ¿Es quizá porque no procede directamente de la vieja Cristiandad de Occidente, porque su libertad es, en cierto sentido, hija de la Revolución? La Iglesia americana, centralizada bajo el N.C.W.C. como ninguna otra Iglesia del mundo, ha adquirido caracteres que la diferencian de todas las demás. En cierta manera puede decirse que es la más independiente de toda la catolicidad; así, después de 1884, ha visto reconocérsele el derecho a participar directamente en la elección de sus obispos, aceptando Roma el designar al titular de una sede de entre una lista de seis nombres elegidos por el clero de la provincia eclesiástica, tres por los obispos y tres por los párrocos inamovibles, cosa que, por lo demás, deja a la Santa Sede bastante más libertad de elección que en los países concordatarios. Pero esa tendencia a una relativa autonomía va a la par, entre los católicos americanos, con una adhesión a la Sede apostólica y a la persona del Papa no menos evidente. El número de los peregrinos americanos a Roma crece de año en año; muchos poderosos hombres de negocios solicitan con ahínco y obtienen el halagüeño título de Camarero secreto de capa y espada; otros sueñan con ser condecorados con la cruz de San Gregorio Magno. Y son incontables los sacerdotes americanos Prelados de Su Santidad o Protonotarios apostólicos.

La misma religión de los católicos americanos tiene muchos rasgos peculiares. Indudablemente, cuando se habla de «católicos americanos» hay que tomar ciertas precauciones: conviene observar las diferencias, que a menudo son más que matices, entre las diversas partes de la comunidad católica. El aspecto no es el mismo en los Estados de vieja estructura católica, como Maryland, Luisiana o Nuevo Méjico —además, tan diversos el uno del otro— que en los grupos germano-americanos o polaco-americanos; la unificación no ha llegado tan lejos que todo lo haya reducido a la uniformidad. Y ese mantenimiento de matices regionales o nacionales tiene su buen aspecto. Los católicos de los diversos grupos se sienten más impulsados a ayudarse mutuamente y a luchar para la preservación de la fe de sus hijos. Pero no es menos verdad que, en conjunto, el catolicismo americano ofrece una fisonomía que le es propia. Podríase decir que existe un «american way of Faith», que no deja de estar relacionada con la célebre «american way of Life».

Numerosos rasgos se han ido afirmando con el pasar de los años. El más llamativo, para los católicos franceses, es el prestigio del clero. Los sacerdotes viven en contacto con la nación «entre el pueblo, que los reconoce como a sus protectores y amigos», ocupándose «por todos los intereses del país»: el hecho había sorprendido ya a Paul Bourget. De esta manera han adquirido una autoridad considerable. La disciplina que se imponen es absolutamente semejante a la que se conocía ya en Irlanda, de donde son originarios tantos sacerdotes americanos. Rodea a los sacerdotes un respeto que nada tiene de común con aquél de que gozan en los países más católicos de Europa: es corriente ver a los fieles arrodillarse en plena calle cuando ven pasar a un cardenal o a un obispo. Hay un aspecto «clerical» en el catolicismo americano que, por lo demás, contribuye a hacer aceptable el buen humor sonriente y la devoción y entrega de ese clero tan paternal.

Otro rasgo de los católicos de Estados Unidos: su gran caridad. Sabido es que el americano da de buena gana su tributo a las obras que mueven su generosidad; de esta manera, los católicos han multiplicado los hospitales —600—, los orfelinatos —420—, los sanatorios —85—, las casas de asistencia de toda índole.[1]

1. La caridad de los católicos americanos se en-

Se han interesado también, con pasión, por las obras misioneras, sobre todo después del traslado, en 1922, de Lyon a Roma de la Propagación de la Fe, de cuyo presupuesto proporcionan la mitad desde 1939.[1] El otro rasgo noble del catolicismo americano, ya bien señalado antes de 1914, y considerablemente reforzado después, es el eminente cuidado de educar a la juventud. En vísperas de 1939, la Iglesia no tenía menos de 7 500 escuelas primarias, con un total de 2 500 000 discípulos; 2 000 escuelas secundarias, con 350 000 alumnos, y 190 universidades y colegios[2] que contaban con cien mil estudiantes. De golpe se ha afirmado una inteligencia católica que cuenta mucho en la vida de la nación, pero que —hay que reconocerlo— es más inclinada a las ciencias prácticas y la erudición que a la especulación pura. Esa es la razón de que el modernismo[3] no haya hecho estragos en los Estados Unidos, en los que no ha habido ningún Loisy, ningún Tyrrell y donde, después de la encíclica *Pascendi*, ni siquiera hubo necesidad de hacer prestar juramento antimodernista, porque no había ningún sospechoso.

¿No se han afirmado esas cualidades al precio de progresos simultaneados con serios defectos? Se ha dicho muchas veces que los católicos americanos caían, como todos sus compatriotas de otras confesiones, en el activismo y el pragmatismo y que su Iglesia, como las demás sociedades religiosas de los EE.UU., tenía por objeto, según la frase de André Siegfried, mucho menos «hacer vivir místicamente a los espíritus y a las almas» que «controlar y organizar las energías». Bajo León XIII, la crisis del «americanismo»,[1] provocada por los contragolpes franceses del movimiento desencadenado por el P. Haecker y sus herederos espirituales, había hecho aparecer, innegablemente, un peligro. Algunas frases caídas de sorprendentes labios pudieron prestarse a la crítica, como (entre otras) la de Monseñor Ireland: «Un voto honesto y una actitud social honorable harán más por la gloria de Dios y la salvación de las almas que las flagelaciones nocturnas y las peregrinaciones a Compostela.» De hecho, la crisis fue saludable; si había llegado a haber una tentación para ciertos católicos americanos, la carta pontificia constituyó una voz de alerta oportuna. Y desde entonces ha podido observarse en la Iglesia americana un esfuerzo sostenido, intencional, por recordar la importancia de las virtudes pasivas al lado de las activas.

Y aquí está uno de los aspectos que, en el período entre las dos guerras, sorprendieron más a los observadores del catolicismo americano: el desenvolvimiento cierto de una vida espiritual profunda. Los visitantes europeos de las universidades católicas atestiguaron en muchas ocasiones su sorpresa al ver la gran cantidad de estudiantes que se acercaban cada domingo a la Comunión. El Congreso eucarístico de Chicago, en 1926, fue un triunfo. Se multiplicaron las casas de retiros cerrados. Y de todos los síntomas de ese aumento de profundidad espiritual en el país que suele ser llamado de la acción, del rendimiento, de la velocidad, fue sin duda alguna el prodigioso desarrollo de las órdenes contemplativas.[2] A este respecto, la aventura cisterciense es eminentemente reveladora. Mientras que hasta 1914 los trapenses instalados en Estados Unidos, procedentes de Europa (Gethsemaní se había abierto en 1848; Spencer, en 1868), habían vivido en medio de la general indiferencia —el primer novicio americano ingresó en Gethsemaní en 1894—, a partir de 1918 y, sobre todo, de 1930, las vocaciones fueron nu-

carna a menudo en personalidades fuertes e influyentes, tal como la de Monseñor Edward Roberts Moore, párroco de San Pedro de Nueva York, apóstol de los que no tienen casa, visitador infatigable de las chozas y tugurios, cuya vida ha sido contada por Roman Collas: *Un Prêtre dans Broadway* (París, 1958).

1. En 1957: 66,5 % bajo la dirección de Monseñor Fulton Sheen.
2. En los EE.UU., la palabra *college* designa establecimientos de enseñanza superior.
3. Ver vol. XII, cap. VI.

1. Ver vol. XII, p. 192.
2. Sabido es que no se ha detenido desde 1945, al contrario.

merosas: iniciόse aquel movimiento que, durante la segunda guerra y después de ella, hizo proliferar las casas del Cister como en los buenos tiempos de San Bernardo. El mismo fenómeno se observó entre las mujeres; los monasterios contemplativos durante el período entre las dos guerras están en pleno desarrollo, lo mismo entre las congregaciones implantadas hace tiempo en tierra americana que en las más recientes, las casas de las Visitandinas, Dominicas de la Gran Orden, Clarisas, Carmelitas; y su celo es tan grande que, en 1929, el Superior General del Carmelo, tras haber visitado las casas femeninas de la orden, les dio como instrucción el que mitigaran los ayunos y las observancias rigurosas.[1] Diríase que una reacción natural del alma católica americana surge contra la creciente presión de la civilización mecánica y del culto de la comodidad y de la rapidez que ella impone y contra su moral del rendimiento. En lo más alto hay una santidad americana, cuya personalidad más impresionante sigue siendo la admirable apóstol de los inmigrantes italianos, la *Madre Cabrini,* llegada a los Estados Unidos en 1889 y muerta en 1917, y de la que el Delegado apostólico Monseñor Amleto Cicognani,[2] en su libro *Santidad en América*, ha podido presentar una lista de treinta y cinco nombres. A la imagen, demasiado admitida en Europa, de un catolicismo americano activista, pragmatista, «cristianismo sin cruz» lo llamó un historiador injusto, deben hacerse estos retoques.

Pero no es menos verdad que, lo mismo para el catolicismo americano que para el de Europa —y tal vez más que para éste—, existía en 1939 el peligro de dejarse ligar por todo lo que, en el país más rico del mundo, podía inducir a la facilidad. No quiere esto decir que el americano medio sea más «materialista» que

1. Ver las obras de Thomas Merton, especialmente *La vida silenciosa,* la de D.-R. *Saint Bernard et ses fils* y el anejo IV a las *Réflexions sur l'Amerique,* de Jacques Maritain (texto del P. L. d'Apollonia).

2. Después Cardenal Secretario de Estado de Juan XXIII.

el europeo medio; incluso hay en él un idealismo natural que traduce hasta en sus ingenuidades, pero también en su grandeza, la política de la Unión. Pero le es difícil resistir a una tentación casi universal, a una lenta pérdida de la esencia de su fe. Tentación que no apunta sólo a los católicos, sino a los creyentes de todas las obediencias: desde Walt Whitman, ¡cuántos pensadores no han denunciado esa tentación «de perder su alma mientras el cuerpo crece desmesuradamente»! Innumerables han sido las voces y las plumas eclesiásticas puestas a denunciar esa amenaza de un descenso de la fe y de la práctica religiosa que traía consigo una mayor lentitud, tal vez un frenazo, en la prodigiosa ascensión de la Iglesia americana.[1]

Pero sigue siendo verdad que en 1939 esa lentitud y esa detención no parecían amenazadores. La Iglesia católica seguía subiendo vertical en aquel país en el que siglo y medio antes comenzara de manera tan pobre. Una frase de Monseñor Ireland, repetida hasta la saciedad en todas partes, fijaba su deber: «Nuestros padres han hecho el pasado, pero toca a nosotros hacer el porvenir.» Sin conocer la frase del gran Cardenal inglés Manning: «La vuelta al catolicismo de la raza anglo-sajona se realizará por América», y sin conocer tampoco las ideas de Orestes Brownson, el católico americano sentíase llamado a un gran destino, más o menos, el de guiar al mundo. Por lo que demostraba que se había hecho plenamente americano...

## En el Canadá, la etapa decisiva

Después de la firma, por la reina Victoria, el primero de julio de 1867, del «Acta de la América del Norte Británica», que había unido en una federación solamente a la décima

1. En 1962, si se hace referencia a treinta años antes, se comprueba que la proporción de los católicos con respecto al conjunto de la población de los EE.UU., es casi estacionaria.

parte de los territorios americanos de Su Majestad, pero la casi totalidad de sus habitantes, los canadienses franceses (otros campeones de la causa católica) podían considerar que el tenaz combate que desde hacía un siglo estaban librando concluía para ellos en una victoria. En la nueva entidad así constituida, no hacían de parias ni de parientes pobres. El Gobierno federal nada tenía que ver en materia religiosa, ni en asuntos de educación, de justicia provincial ni de Derecho civil. Garantías esenciales a una existencia libre y a un pleno desarrollo. El sistema federal, tal como quedaba establecido por las provincias constituyentes, reconocía iguales derechos a las cuatro que formaban la Unión: Nuevo-Brunswick, Nueva-Escocia, Bajo Canadá, que volvía a su viejo nombre de Quebec, y Alto Canadá, que en adelante se llamaría Ontario. Eran igualmente admitidos los dos idiomas, inglés y francés; pero el inglés era el «oficial». En cierto sentido, los canadienses podían considerar que se habían adelantado a los ingleses, puesto que era el venerado nombre de «Canadá» el que designaba lo que los documentos oficiales llamaban «el Dominio» o «la Potencia». En cuanto a la religión, también se beneficiaba de garantías y derechos precisos, razón de que la Iglesia apoyara el sistema federal, único capaz, a su modo de ver, de disponer al país contra las veleidades americano-protestantes. A los descendientes de Champlain parecía abrírseles un porvenir lleno de promesas.

Si alguna vez las promesas fueron mantenidas por la historia, con éstas sucedió así. En setenta años, el Dominio llegó a la categoría de potencia mundial, y en 1931 hubo que reconocerle un nuevo Estatuto. El elemento francés se creó un puesto de tal categoría que el Canadá de mañana no podría concebirse sin él; y la Iglesia católica, cuyo parangón siguió siendo, no cesó de ver crecer, de año en año, su influencia y su prestigio. Como en los Estados Unidos, y más aún, las cifras son elocuentes en este caso. En 1867, de los 3 500 000 habitantes de las provincias federadas, cerca de 1 250 000 eran católicos, y de ellos, un millón de canadienses franceses; en 1901, de 5 375 000, eran católicos 2 300 000 y los descendientes de franceses se acercaban a un millón setecientos mil; en vísperas de la segunda guerra mundial, entre los 10 375 000 ciudadanos canadienses, había 4 500 000 católicos, de los que 3 200 000 eran canadienses franceses; es decir, que la proporción de los católicos en el conjunto de los territorios había pasado del 30 al 45 por 100. ¡Y ese impulso no parecía ir a ceder!

Esas cifras impresionantes se explican por el juego combinado de dos factores. El primero es la fecundidad demográfica de los canadienses franceses, fecundidad cuya vigilante guardiana fue siempre la moral católica: con sus familias de trece, quince y hasta veinte hijos, la raza surgida de los colonos franceses se ha preparado un magnífico porvenir.[1] Pero también ha intervenido otro fenómeno: la inmigración. Al principio, lenta, la corriente se aceleró sobre todo a partir de 1900, cuando la construcción del ferrocarril «Canadá-Pacífico» y las primas concedidas por el Gobierno federal para el transporte y la instalación de quienes acudieran de nuevo hicieron afluir a ingleses y también alemanes, irlandeses, ucranianos —gran número de los cuales eran católicos.

Los canadienses franceses no han dejado de ostentar el primer puesto en el conjunto de la Iglesia canadiense. Representan en ella el 67 por 100 en 1939. Otros elementos étnicos, aunque bastante unidos, como los 300 000 ucranianos de rito oriental ruteno, siguen siendo poco influyentes en medio de los anglo-sajones. Aquéllos formaban y siguen formando una masa compacta que ocupa en casi su totalidad la provincia de Quebec, desbordándose ampliamente sobre el Ontario, con prolongaciones en la nueva provincia constituida en 1870, Manitoba, y progresando hacia las Montañas Rocosas. Hasta 1867, la historia de la resistencia católica se confunde con la suya;

1. Sin embargo, hay que observar que cerca de 500 000 canadienses franceses (algunos dicen un millón) han emigrado a los EE.UU., sobre todo a Nueva Inglaterra, constituyendo allí ciudades enteras, que forman verdaderos bastiones católicos.

en adelante, los otros elementos católicos tuvieron sus propios problemas y evolucionaron de manera diversa —los irlandeses y los alemanes, por ejemplo, con numerosos puntos de contacto con los grupos hermanos a los que veían desenvolverse en Estados Unidos—, pero los canadienses franceses, y especialmente los de Quebec, constituyeron siempre el elemento motor del catolicismo; tuvieron en todo tiempo conciencia de asumir la responsabilidad de la fe católica a orillas del San Lorenzo.

Igualmente, la política siguió dominada por ese imperativo de defender sus tradiciones nacionales, sus libertades, su originalidad y, al mismo tiempo, su fe. Todos los grandes hombres le fueron fieles; las diferencias entre ellos, y aun las oposiciones reconocidas por los historiadores canadienses, no parecen al observador objetivo más que simples cuestiones de matiz. Los unos insisten más sobre la necesidad de la resistencia a los ingleses; los otros se muestran más cuidadosos de asegurar a los canadienses franceses un puesto equitativo en el marco federal; pero todos se hallan de acuerdo en lo esencial: seguir siendo franceses. Sobre este punto, el «Conde romano» Honoré Mercier no pensó de diversa manera que «Sir» Wilfrid Laurier, creado «baronet» por la reina, o que Henri Bourassa, fundador de la Liga nacionalista o que, en nuestros días, Duplessis, creador de la Unión nacional. La fe católica se halló naturalmente asociada a esa tradicional actitud de fidelidad: ¿no había sido, en el transcurso de los siglos, el broquel del alma canadiense? ¿No habían sido los sacerdotes los mejores guías de la resistencia a los ingleses? Constante fue el acuerdo entre la Iglesia y los hombres de Estado que llevaron la política del Canadá francés, de cualquier partido que fueran. Por su parte, la jerarquía veló para no permitir que la Iglesia fuera comprometida a favor de uno u otro partido; así, en el umbral mismo de nuestro período, cuando el obispo de Trois-Rivières, Monseñor Laflèche, presentó un «Programa católico» ultra-conservador, el Arzobispo de Quebec, Monseñor Taschereau, precisó inmediatamente que ese programa había sido formulado «fuera de toda participación del episcopado». En desquite, Wilfrid Laurier, al proclamarse «liberal», tuvo buen cuidado de observar que nada tenía de común con los liberales «revolucionarios» de Europa y que evitaría todo exceso social y todo fanatismo.[1] Así, pues, a lo largo de este período, la Iglesia vio garantizada por todos los Gobiernos la situación preeminente y privilegiada que la historia le había otorgado.

Campeones de la causa católica, los canadienses franceses se encontraron, dentro del cuadro del Dominio, con adversarios decididos a impedirles el paso y a frenar su expansión. Tales fueron los *Orangistas*, llamados así en recuerdo del príncipe de Orange, Guillermo III, cuyo principal mérito, a su parecer, era el haber aplastado al católico Jacobo II para restablecer el protestantismo en el trono de Inglaterra. Partidarios de un Canadá unido, inglés, y mantenedores de un protestantismo intransigente, que celebraban como fiesta nacional el 12 de julio, aniversario de la batalla de la Boyne en 1690, se organizaron en Logias, a la manera de la francmasonería, con su centro en Toronto, agentes activos de la lucha contra la *French and Catholic domination*.

Todos los acontecimientos grandes o pequeños que señalaron la vida política del Canadá tuvieron por lo tanto implicaciones religiosas, porque los católicos veían en ellas cada vez nuevas ocasiones de manifestar su resistencia a los ingleses. Primero fue el asunto *Louis Riel*, el jefe de los mestizos de la Pradera, aquella población aparte, más progresiva que los indios, que, en dos ocasiones, se alzó para resistir a la penetración de los colonos en sus tierras; una primera vez, en 1870, gracias a Monseñor Taché, el gran misionero, el asunto pudo arreglarse;[2] pero habiéndose reanudado

1. Para desolidarizarse del pequeño grupo de los «liberales» a la manera europea, que habían provocado incidentes un poco antes de 1870 (el asunto del Instituto canadiense y de las exequias del tipógrafo Guibord; cfr. t. XI, cap. VII) siguió una corriente antirreligiosa, pero discreta y mínima.

2. Cfr. t. XI, cap. VII.

la agitación, llegando al motín sangriento, Riel fue capturado, juzgado sumariamente y ahorcado, en 1885. Aunque la insurrección de mestizos hiciera víctimas entre los misioneros, aunque Riel, en el colmo de la exaltación, se hubiera declarado profeta de una secta independiente de la Iglesia, la población católica se irguió en un movimiento unánime de indignación; se rogó por Riel; las gentes llevaron crespones de luto; y durante mucho tiempo se contaría en las veladas la ejemplar muerte del jefe barbudo, al que la caída en la trampa del verdugo quitó la vida mientras recitaba el último Padrenuestro.

En circunstancias bien diferentes tuvieron los canadienses franceses ocasión de manifestar sus sentimientos. La construcción del «Canadian Pacific», gran realización en sí, fue acompañada de la distribución de gratificaciones que determinaron la caída del gobierno federal Mac Donald. Después, cuando Ottawa inauguró su política de inmigración para poblar las praderas del Oeste, la prensa de Quebec se alzó contra una operación que le parecía destinada a anegar a los canadienses franceses bajo oleadas humanas venidas de Europa: ¡aquello significaba que era mucho más económico para una familia de Londres que para una de Quebec o Montreal dirigirse a Winnipeg o a Edmonton! La guerra de los Boers proporcionó naturalmente a los canadienses franceses la ocasión de manifestar su simpatía por el valeroso pueblo víctima —también— de la iniquidad del imperialismo inglés. Incluso la guerra mundial provocó graves reacciones: tras haber manifestado poca diligencia en suscribir compromisos, los canadienses franceses de Quebec se opusieron a la leva que el Gobierno federal impuso en 1917; hubo que lanzar a la policía militar a la persecución de los rebeldes y, en el mismo Quebec, una algarada con un regimiento enviado desde Toronto provocó cuatro muertos. Después, cuando la guerra hubo concluido, la Liga nacionalista de Quebec reclamó y obtuvo que el tratado de paz fuera sometido al Parlamento.

El verdadero terreno en el que los canadienses franceses católicos volcaron todos sus esfuerzos fue el escolar. Dábanse perfecta cuenta de que de la formación francesa de sus hijos dependía su porvenir. Y en innumerables ocasiones sus obispos les repitieron que el más imperioso de sus deberes era salvar sus escuelas. Por ello cada vez que las vieron amenazadas su reacción fue vigorosa. El problema no se planteó, evidentemente, en Quebec, sino allí donde los canadienses católicos franceses eran minoría. Una primera voz de alarma sonó en el Este, entre los acadianos del Nuevo-Brunswick, donde el Parlamento suprimió toda ayuda económica a las escuelas católicas, condenándolas prácticamente a desaparecer; pero fue tal el alboroto que hubo que encontrar un *modus vivendi*, cuya aplicación fue encomendada a dos comités, uno inglés y otro francés. La escena se desplazó a continuación, y ahora, en 1890, el conflicto escolar estalló en la nueva provincia de Manitoba; so pretexto de que los canadienses franceses no representaban allí más que el 14 por 100 de la población, una ley suprimió los derechos escolares de la minoría e impidió la enseñanza del francés. A pesar de una vehemente campaña «orangista», la medida pareció tan inadmisible que el Consejo privado de la reina, sorprendido, dio un veredicto favorable a las minorías francesas, que podían pedir al Parlamento que votara a su favor un «bill remediador». Al mismo tiempo el episcopado pidió a León XIII que interviniera, lo que el Papa hizo tras haber enviado allí, para hacer una encuesta, al joven Monseñor Merry del Val. El asunto se arregló como se pudo. Pero sólo para empezar de nuevo quince años después, en la misma forma, en la provincia de Saskatchewan y en la de Alberta, de manera tan violenta, que sir Wilfrid Laurier, entonces en el poder en Ottawa, estuvo a punto de hundirse, y uno de sus ministros hubo de dimitir. Luego, otros cinco años después, en 1910, la crisis estalló en Ontario, porque los ingleses —sostenidos de manera bien extraña por el alto clero católico de lengua inglesa— querían poner término al bilingüismo escolar; la lucha duraría aún diecisiete años. Todos los católicos del Canadá francés y, sobre todo, los de Quebec, puestos en alarma por *Le Devoir*,

fundado en 1917 por Bourassa, se apasionaron por aquel asunto. Apoyados en todas partes, los franco-ontarianos se mantuvieron firmes y triunfaron: en 1927 el bilingüismo fue tolerado en Ontario, pero el periódico surgido en aquella campaña, *Le Droit*, de Ottawa, sobrevivió a la ocasión y, hasta nuestros días, siguió siendo el campeón de la cultura francesa y del pensamiento católico en la provincia.

No fueron estas luchas la única prueba dada de su energía y resolución por los canadienses católicos franceses. Comprendiendo que la fecundidad demográfica de su raza era su mejor baza, habían emprendido, desde mediados del siglo XIX, una expansión hacia las tierras aún inhabitadas. Así comenzaron a poblarse las regiones de Saguenay y del lago San Juan, futura patria de María Chapdelaine, el país interior de Nicolet y hasta las Lauréntidas. A partir de 1885, más o menos, el éxodo hacia los Estados Unidos fue acelerándose y se llevó a cabo un vigoroso y sistemático esfuerzo, en el que el clero tuvo un papel preponderante, aceptando los sacerdotes partir con los colonos y edificando iglesias de madera dondequiera se alzaban las chozas de los rozadores. El hombre representativo de aquella empresa fue el «Cura Labelle» —más tarde Monseñor Labelle—, jovial gigante de sonora voz, al que se oía por todas partes, con su corta pipa en la mano, pronunciar entre dos vaharadas de humo discursos poco académicos, pero muy fervorosos, a favor de los colonos, y de quien hizo el gobierno Mercier un «Comisario para la agricultura y la colonización». Gracias a él se concedieron lotes gratuitos de terreno a las familias con más de doce hijos —se contó hasta 1 500 beneficiarios por año—, lo que acabó de dar a los canadienses franceses el carácter sólidamente rural que habían de conservar hasta la segunda guerra mundial. Pero no fue la provincia de Quebec el único escenario de esa expansión: en las nuevas provincias del Oeste, en todas las Praderas y hasta las Rocosas se constituyeron fuertes grupos a los que el visitante sigue encontrando, en medio del Canadá protestante anglo-sajón, como rudos islotes de fidelidad católica y francesa.

A esta expansión católica en todo el territorio canadiense estuvo asociada una congregación que, misionera al principio, se fue haciendo poco a poco pastoral a medida que llegaban los inmigrantes y las mezclas étnicas se hacían más frecuentes: la de los Oblatos de María Inmaculada, hijos de Monseñor Mazenod.[1] Franceses de Francia y canadienses franceses quedaron asociados. El trabajo comenzado por los Taché y los Grandin prosiguió con los Turquetil, los Grouard, los Breynart. Desde los Montañeros del Oeste hasta los Cayuses de Oregón, todas las tribus indias vieron acercarse a los religiosos blancos, cuya «blanca epopeya» constituye una de las páginas de gloria de las misiones católicas. Monseñor Grouard, fundador de la Athabaska cristiana, murió en 1931, tras haber dado su nombre a la provincia eclesiástica cuyo encargo tenía, y a la misma ciudad en la que había establecido su sede. Otra figura de leyenda, Monseñor Breynat, el primer misionero que haya empleado el avión en aquellos parajes, y que, por sus hazañas deportivas, ganó el sobrenombre de «Obispo volante». El impulso apostólico prosiguió en todas direcciones hacia el Oeste, pero también hacia la bahía de Hudson, el Keewatin y hasta el Labrador, llegando hasta el Gran Norte por la misión entre los esquimales, que, a partir de 1912, fue conducida con energía.[2] En 1929, de los 75 000 indios las dos terceras partes eran católicos. Y su integración a los elementos blancos se realizaba rápidamente.

Todos esos eminentes testimonios de vitalidad que daba la Iglesia en Canadá recibieron de Roma su reconocimiento oficial. La primera señal fue dada, en 1887, por la creación hecha por León XIII del primer Cardenal canadiense-francés, Monseñor Taschereau; desde entonces la Iglesia canadiense-francesa verá siempre a uno de sus jefes llevar la púrpura cardenalicia; también Toronto tuvo su cardenal de lengua inglesa. Vino después, en 1899,

1. Ver t. XI, final cap. VII.
2. Ver más adelante.

la erección de una Delegación apostólica permanente en el Canadá, con residencia en Ottawa. En 1908, en fin, la Iglesia canadiense fue sustraída a la jurisdicción de la Congregación romana de la Propaganda y entró en la del Consistorio, como todas las Iglesias de antigua cristiandad. Por lo demás, a medida que se realizaba el progreso católico la Santa Sede lo seguía, estableciendo la jerarquía regular en las nuevas circunscripciones. Después de Quebec, erigida en metrópoli por Gregorio XVI en 1844, otras seis provincias fueron creadas por Pío IX y León XIII; en 1900, Canadá contaba con siete, con veintiún obispados, tres vicariatos y una prefectura apostólica. En 1939 había doce provincias, con cuarenta y cuatro sedes y siete vicariatos apostólicos. ¡Qué camino el recorrido en ciento cincuenta años!

## Tierra de fidelidad

Para dar una idea de la fuerza de la Iglesia canadiense no basta mostrarla en sus luchas y en su expansión territorial. Aún más impresionante es la vitalidad propiamente religiosa de que no ha dejado de dar testimonio y que, en definitiva, ha constituido la razón profunda de su éxito. El clero que, en la época precedente, había asegurado a la comunidad católica tan fuerte armadura, no vio disminuir sus efectivos; en el mismo momento en que tantos países sufrían cruelmente la crisis de vocaciones, el número de sacerdotes canadienses aumentó regularmente, en la misma cadencia que el pueblo fiel y hasta un poco más aprisa. En 1867, para un millón de católicos, Canadá contaba con 2 200 sacerdotes; en 1901, para 2 300 000 fieles, el clero llegaba a cerca de 4 600 miembros; en vísperas de la segunda guerra mundial, cuando los católicos eran 4 500 000, los sacerdotes seculares y religiosos alcanzaban casi la cifra de 10 000.[1] Era raro encontrar una familia numerosa que no hubiera dado a la Iglesia al menos uno de sus hijos. Todas las diócesis, hasta las más recientes, poseían sus seminarios, notablemente instalados, casi siempre en las proximidades del palacio episcopal; a veces, como en Quebec, formaba un mismo cuerpo con la Universidad. Los obispos prestaban la máxima atención a sus jóvenes. Desde 1888 funcionaba —fundado por los sulpicianos— un colegio canadiense en Roma para la formación de grupos selectos del clero.

En ese clero tan numeroso los religiosos ocupaban un puesto de elección: en 1939 eran 3 500 de los 10 000. El movimiento, que antaño había llevado a tantas congregaciones y órdenes de Europa a realizar fundaciones en Canadá, prosiguió tan poderoso como en Estados Unidos. En 1939 todos los grandes institutos religiosos estaban representados en Canadá. Trapenses y benedictinos: éstos, hasta en las lejanías de Saskatchewan. Jesuitas, a quienes se les devolvió sus bienes en 1890. Conocido es el papel de los oblatos de María Inmaculada no sólo como misioneros de la epopeya blanca, sino como predicadores, educadores y administradores de las parroquias. Incluso institutos que, en sus países de origen, habían tenido un modesto desarrollo, triunfaron en Canadá de manera extraordinaria: el ejemplo más sorprendente fue el de los «Clérigos de San Viator», fundados, en 1831, para la enseñanza por el Padre Querbes, cuyos dos tercios se hallaban en Canadá.[1] En cuanto a las religiosas, siguieron el mismo camino con idéntico entusiasmo, pero dejaron muy atrás a sus hermanos masculinos, puesto que, en 1939, no estaban muy lejos de las 40 000. Igual que en Europa, manifestaban evidente tendencia a multiplicar las fundaciones, muchas veces mínimas. Habían sido constituidos sólidos núcleos por las ursulinas y las Damas del Sagrado Corazón, lo mismo que por los institutos nacidos en el Canadá, como las religiosas de Marguerite Bourgeoys o las admirables Hermanas

1. Sin hablar de más de 2 500 misioneros en países lejanos.

1. Ver *Le Père Louis Querbes*, por Monseñor Cristiani (1958).

Grises de la Bienaventurada D'Youville, a las que encontramos también en plena batalla de la caridad, lo mismo que en las misiones del Gran Norte.

Ese clero abundante no había dejado de tener en sus manos a la inmensa mayoría de la población católica; es decir, en no pocos lugares a la totalidad de la población. En 1939 conservaba una autoridad y un prestigio casi intactos. Más o menos dispensado de todos los impuestos, disponiendo de medios materiales bastante grandes, el sacerdote era —y lo es todavía— en el campo y en las ciudades pequeñas el personaje respetado por todos; pero también, en su conjunto, vivía entregado a su pueblo, al que conocía muy bien, del que había salido él mismo: era su consejero, su guía, el hombre de Dios a quien no sólo se pedía la administración de sacramentos, sino aún la dirección de toda la vida. Su autoridad podía parecer a algunos algo pesada: justificada por la historia, era en general indiscutida.

Con mucha clarividencia, la Iglesia canadiense había sabido conservar completamente el dominio de la enseñanza en Quebec. Controlaba muy de cerca las 7 000 escuelas primarias, lo mismo que las escuelas normales, donde se formaban los maestros. Los seminarios menores —al menos uno por cada diócesis— y cincuenta colegios de segunda enseñanza dependían de ella, sin hablar de cincuenta escuelas del hogar y de otras... En Quebec los obispos formaban —de derecho— parte del Consejo provincial de Instrucción pública, asistidos en igual número por seglares, a los que, de hecho, designaban ellos mismos.[1] Al lado de la ilustre Universidad Laval, fundada en 1852 en Quebec y erigida canónicamente en 1876, otras cuatro fueron reconocidas: la de Montreal, creada en 1878, primero filial de Laval y, a partir de 1889, considerada como «segunda sede». En Ottawa el Colegio en que había trabajado el gran Oblato Padre Tabaret, fue erigido en Universidad en 1885 y el Papa la erigió canónicamente en 1889, dejándola confiada a los Oblatos. Siguieron las de Antigonish y Memramcook. Todas tenían como canciller al Arzobispo de la diócesis, sus rectores eran prelados y muchos de sus profesores, sacerdotes o religiosos. Es fácil imaginar la influencia que conservaba la Iglesia sobre la juventud en semejantes condiciones.

1. Un comité análogo funciona para la enseñanza protestante.

Nada sorprende, por lo tanto, el que el pueblo canadiense, beneficiario de semejante armadura católica, siguiera siendo, en pleno siglo XX, un pueblo fiel. Esencialmente rural —en Quebec, en 1901, las ciudades no representaban aún más que el 38 por 100, y fuera de Quebec y Montreal se trataba solamente de pueblos grandes—, esa población conservaba caracteres campesinos. El viajero que llegara a orillas del San Lorenzo discernía por doquier las señales de una fe sólida: iglesias en todas las aldeas, numerosos conventos, innumerables cruces en los caminos. Las buenas familias canadienses han conservado intactas sus ancestrales costumbres cristianas, bendición y acción de gracias en cada comida, oración en común por la mañana y por la noche. El divorcio no estaba admitido, ni lo está en 1963, para separarse legalmente dos esposos deben recurrir a una decisión federal, y en ciertos casos se necesitaba una ley. Numerosas eran las manifestaciones populares de piedad, que agrupaban a considerables masas: así, las peregrinaciones a Nuestra Señora del Cap o a Santa Ana de Beaupré. A dos pasos de Montreal, en la ladera del «Mont Royal», se hallaba en pleno desarrollo un nuevo centro: el Oratorio de San José, que había hecho surgir, a fuerza de fe paciente y energía, el pequeño *Hermano André*, humilde lego de la Congregación de la Santa Cruz, muerto en 1937, a los noventa y un años, en olor de santidad, tras haber asumido durante cuarenta años la modesta tarea de conserje, sin dejar de incitar a cuantos se ponían al alcance de su radiante y dulce influencia a venerar a José, esposo de María, y a rogarle devotamente.[1]

1. Ver *El Milagro de la montaña*, por Alden Hatch (en inglés, Nueva York, 1959; en francés, París, 1959).

Es natural que aquella Iglesia eminentemente rural y tan firmemente dirigida por sus sacerdotes no haya conocido las violentas crisis del espíritu que habían sacudido a las cristiandades de Europa. Igual que no había padecido tendencias «lamenaisianas» claras, tampoco aparecieron las del modernismo a orillas del San Lorenzo. Leyendo los periódicos y revistas de la época, uno llega a preguntarse si realmente habrán sido pronunciados alguna vez en el Canadá los nombres de Loisy y Tyrrell. Ni siquiera la tendencia al «americanismo» parece haber influido mucho en los canadienses franceses.

Lo que no quiere decir que la Iglesia canadiense no haya conocido problema alguno. El aspecto clerical o, si se quiere, teocrático, del catolicismo canadiense, no dejó de provocar críticas. Al lado del liberalismo oficial y gubernamental, a lo Wilfrid Laurier, subsistieron elementos de liberalismo crítico, incluso agresivo, inspirado en ideas europeas, restos de aquel otro que durante algunos años había inspirado al *Instituto Canadiense*. Organos como la *Canada revue* —condenada en 1892— y más tarde *Le Pays* —condenado en 1918— expresaron esa corriente de opinión, que siguió siendo modesta. Además, no se seguía de todo ello que los audaces del anticlericalismo fueran irreligiosos: algunos de ellos se proclamaban creyentes, aun criticando la riqueza excesiva del clero y su estrechez de espíritu. Pero en vísperas de la segunda guerra mundial las relaciones con Europa y Estados Unidos se habían multiplicado y el nivel de los conocimientos científicos tendía a elevarse en la «intelligentsia», mientras comenzaba a plantearse el problema de la fe. El conformismo oficial que imponía a todos, de hecho, la práctica religiosa, hacía muy difícil la exacta apreciación de los límites en que se había planteado.

Los grandes elementos de renovación que la Iglesia había adquirido desde hacía tres cuartos de siglo, no estaban desde luego ausentes de la vida religiosa canadiense. Ni la doctrina social católica ni la Acción Católica eran ignoradas; pero fueron comprendidas por el Canadá de un modo especial. Los jefes del catolicismo canadiense no habían prestado quizá demasiada atención a los nuevos problemas que iba a plantear la creciente industrialización. La *Rerum Novarum* y la *Quadragesimo anno* fueron leídas y se fundaron Semanas sociales; incluso se creó un sindicalismo nacional y católico, por oposición al sindicalismo neutro, de tipo americano, que entonces se propagaba; pero no se tiene la impresión de que la comunidad católica se haya hecho más social por eso mismo. En todo caso, los grandes problemas sociales no la atormentaban.[1] Un movimiento cooperativo se manifestaba muy activo en todo el Canadá francés, pero conservando un señaladísimo carácter confesional; en vísperas de la segunda guerra mundial el esfuerzo de un dominico, el Padre *Georges-Henri Levesque*, por desconfesionalizarlo, chocó con la oposición de los jesuitas, fuertemente apoyados en el pensamiento de Pío X.

En cuanto a la Acción Católica, existió en el Canadá desde los años veinte, bajo la forma de una imitación de la A.C.J.F., pero señalada con más fuerza por intenciones patrióticas que su hermana mayor francesa. La aparición de los movimientos especializados, a partir de 1935, redujo a la Asociación católica de la juventud canadiense a no ser más que la A.J.C., movimiento puramente patriótico y nacional. Pero el desarrollo de la Acción Católica especializada planteó en Canadá, más que en otros sitios, el problema de las relaciones entre clérigos y seglares. Los primeros grandes congresos y las acciones emprendidas en los años que precedieron a la guerra, dieron prueba de un admirable fervor del laicado al servicio de la Iglesia, pero las costumbres adquiridas durante tanto tiempo, ¿iban a permitir al clero dejar a los seglares la libertad de acción deseable que Pío XI pensaba concederles? En 1939 la cuestión no se había formulado aún en voz alta, pero existía la seguridad de que un día lo sería.

A pesar de las dificultades —por lo de-

1. El episcopado canadiense publicó en 1937 una interesante carta sobre el problema social en el mundo rural.

más aún nada graves— que encontraba en su seno, la Iglesia canadiense aparecía en 1939 como una fuerza muy grande en su país. En 1931, el Estatuto de Westminster, votado por el Parlamento de Londres, había puesto término al régimen de Dominio; el Canadá era un Estado independiente que tenía por soberano al rey de Inglaterra, pero que ya no dependía del Parlamento inglés, que tenía su gobierno propio, ante el cual el Gobernador ya no tenía más que un papel casi simbólico. Colmábase así una de las reivindicaciones de los canadienses franceses, tal como la había formulado sobre todo la Liga nacionalista a comienzos de siglo. En el marco del Estado canadiense, los canadienses franceses admitían cada vez más la fórmula propuesta por Bourassa: «Fidelidad intelectual y moral a Francia; fidelidad política a Inglaterra, y ambas subordinadas a nuestro patriotismo, exclusivamente canadiense.» En cuanto a los católicos, consideraban el porvenir con confianza.[1]

## Oportunidades y peligros de la "América latina"

De creer solamente a las cifras, uno estaría tentado de concluir que el progreso del catolicismo ha sido tan grande en esa América a la que usualmente llamamos «latina»[2] como en Estados Unidos o en Canadá, e incluso más aún. Efectivamente; ninguna parte del mundo ha igualado en rapidez de crecimiento de población al conjunto de los países que se extienden sobre 21 millones de kilómetros cuadrados, desde la frontera meridional de los EE.UU. hasta la Tierra de Fuego. En la época de su independencia, aquellos países no contaban, en conjunto, con 18 millones de habitantes; en 1900 tenían ya 72 millones, multiplicando aquella cifra por cuatro; en 1939 la habían multiplicado por ocho, con 144 millones. Desde 1920 el ritmo no ha dejado de acelerarse, hasta el punto que podía asegurarse en 1939 que cada treinta años la América latina duplicaría su población, cosa que está a punto de realizarse. Y eso por el solo hecho de la fecundidad demográfica, ya que la inmigración, sobre todo la española e italiana, que ocupó un gran puesto hasta 1925 —hasta el punto que en 1914 los extranjeros constituían la tercera parte de un país como Argentina— ha desaparecido casi totalmente desde entonces. Ahora bien, como prueban las estadísticas, los católicos constituyen el 90 por 100 por lo menos de esa población. Lo que puede hacer pensar en una subida rapidísima, más impresionante aún que la de la Iglesia católica en Estados Unidos.

La verdad no es tan simple ni se presta a tanto optimismo. Es verdad que la Iglesia ha visto crecer enormemente el número de bautizados en aquellas tierras de vieja Cristiandad, donde los conquistadores y misioneros de España y Portugal la establecieron hace cuatro siglos. Pero, ¿se sigue de esto que, *ipso facto*, se haya hecho más sólida, que pese más en el equilibrio de fuerzas de aquellos países; y, sobre todo, ya que en materia religiosa las cifras son, en definitiva, de importancia muy relativa, se sigue que en el combate por Dios haya aumentado sus oportunidades?

La fecha decisiva de 1870 encontró a la América latina muy mal restablecida de la sacudida que le proporcionara el hundimiento de la dominación española y portuguesa.[1] Salvo algunas excepciones, la más feliz de las cuales era el Ecuador, donde el poder estaba aún —por poco tiempo— en las manos del gran

1. Monseñor Albert Tessier, profesor en Trois-Rivières (Quebec), ha querido leer en las pruebas las páginas que preceden: se lo agradecemos con cordial respeto.

2. El gran especialista Robert Ricard, ha observado juiciosamente que la expresión «América latina» consagrada por el uso, es doblemente inexacta: no distingue entre lo que corresponde a los españoles y lo que procede del trabajo de los portugueses; deja creer que es únicamente «latina» cuando en gran medida es de origen indio y muchos de sus rasgos son indios.

1. Ver t. XI, cap. VII.

creyente García Moreno, la Iglesia se hallaba en dificultades más o menos graves con casi todos los gobiernos; si es verdad que llegaba a mantenerse en todas partes, también lo es que en numerosos Estados había sido expoliada y molestada, al menos de modo temporal: en México podía hablarse de persecución, y en Paraguay, el Obispo de Asunción acababa de ser fusilado.

Esa situación prosiguió, en conjunto, inestable, variando según los contragolpes de la política interior de cada país, que fue bastante fecunda en crisis, golpes de Estado y pronunciamientos. La ideología «laica» ejerció casi en todas partes una gran influencia, servida por una francmasonería numerosa —en 1914, Brasil contaba con más de 100 000 masones, y ciento cuarenta mil en 1939—, y cuyo sectarismo anticatólico no parecía desarmarse ni siquiera cuando en Europa, después de la primera guerra mundial, el clima se fue haciendo más pacífico. En Brasil y Uruguay, el positivismo de Augusto Comte ocupó el puesto de una verdadera religión. Después, el marxismo vino a reformar esa corriente antirrealista, desembocando en los trágicos acontecimientos de la nueva persecución mexicana.[1] Algunos episodios graves señalaron esa asendereada existencia: el asesinato de García Moreno, en 1875, fue el más sensacional, seguido de la ejecución del Arzobispo Monseñor Checa. En la mayoría de las repúblicas latinoamericanas la separación de la Iglesia y el Estado quedó establecida, a veces al precio de graves crisis, como la que agitó a la Argentina en 1884. Pero existían excepciones, como la de Colombia, donde el catolicismo volvió a ser en 1886 religión oficial y donde, en 1900, una ley consagró a la nación al Sagrado Corazón, y donde, en fin, en 1913, fue prohibida la masonería. En su conjunto, situación singularmente confusa y difícil para la Iglesia. En 1939 esa situación estaba lejos de haberse aclarado y pacificado en todas partes; así, entre los Estados que constituían la Federación de México, cuatro seguían limitando estrictamente el número de sacerdotes: en Tabasco había sólo seis para todo el país.

1. Ver más arriba.

Semejante situación no encontró a la Iglesia desprevenida ni ineficaz. Roma actuó para poner remedio. Pío IX mostró el camino, practicando una política sistemática de concordatos; sus sucesores le imitaron, tratando de aprovechar todas las ocasiones para negociar un acuerdo o, al menos, entablar negociaciones. De esta manera, León XIII consiguió hacer renovar el concordato en el Ecuador, seis años después de la muerte de García Moreno, y en Colombia obtuvo el de 1887, uno de los más felices que haya firmado la Santa Sede, al mismo tiempo que se establecían acuerdos de «modus vivendi» con Perú y Argentina. Pío XI hizo aún más, pues llegó a firmar un «modus vivendi» con México, entre dos persecuciones.[1]

Pero Roma no se limitó a restablecer o dejar en mejor situación la postura oficial de la Iglesia con sólo esforzarse en normalizarla ante los diversos gobiernos. Una de las pruebas de su atenta solicitud fue la multiplicación de las circunscripciones eclesiásticas. Para toda la América latina, en 1830, sólo se contaban 51 —inmediatamente después de la Independencia—. En 1900 había ya 120 Obispados o Vicariatos apostólicos; a la muerte de Pío XI, llegaban a 268. Al mismo tiempo aumentaba el número de parroquias y en idéntico ritmo; así, en Argentina se pasaba de unas 300 en 1870, a 450 en 1914, 563 en 1929 y 722 en 1939. Multiplicación aún insuficiente, sin duda alguna, y que dejaba a los obispos y párrocos territorios que superaban con mucho las posibilidades de acción de un hombre. Por lo menos aquello era señalar el camino que habría que seguir y que, de hecho, fue seguido en adelante con más vigor todavía.

Una innovación dio a entender suficientemente la intención de la Iglesia a participar en la expansión de la América latina: se debió a la genial intuición de León XIII. En 1899, por una convocatoria del Papa, trece arzobispos y

1. Ver cap. VII, vol. XII.

cuarenta y un obispos acudieron a Roma para celebrar como hacían en los EE.UU. un Concilio plenario: sería el segundo Concilio continental de los tiempos modernos. Bajo la presidencia del Cardenal Di Pietro, los prelados estudiaron durante casi dos meses todos los problemas que interesaban a sus diócesis e inspirándose en los cánones de Trento y del Vaticano y adelantándose en muchos puntos al Código de Derecho Canónico que sería promulgado diecisiete años más tarde, establecieron decretos que León XIII confirmó en 1900. Prefiguración de los famosos «Consejos episcopales latinoamericanos» que nuestro tiempo ha visto nacer en 1958. Al mismo tiempo, León XIII concedía al conjunto de las Iglesias latinoamericanas, precisamente a causa de las enormes distancias que hay que recorrer en aquellos países, ciertas facilidades en cuanto a la administración de sacramentos; por ejemplo, el derecho de los obispos a delegar sus poderes de Confirmación en los simples sacerdotes. Medidas muy adelantadas al espíritu de la época y que avanzaban en el sentido de la historia. Eso era reconocer que, por diversas que sean las Cristiandades que se suceden de Norte a Sur a lo largo de los meridianos, existían entre ellas lazos profundos y esenciales; la expresión de «América latina», usual en el idioma de la Iglesia, alcanzaba así todo su sentido. Esa tendencia a la unidad moral, intelectual, económica, de todos esos países marcados con la señal de la «Hispanidad», que tan clara se iba a hacer en nuestra época, fue adivinada ante todo por la Iglesia, que ha dado a entender que su fe debía ser el lazo de unión entre las diversas partes.

A esa entidad humana a la que el catolicismo podía legítimamente reivindicar por suya, se le planteaban graves problemas. Sin hablar siquiera del que supone aún el que en aquellas regiones siga habiendo grupos humanos que viven en el paganismo y a los que hay que intentar convertir: labor que, hablando con propiedad, dependía de la misión.[1] Pero ¿cuál era el verdadero nivel de la fe en la masa misma de los bautizados, viejos y recientes, donde se codeaban los descendientes de los antiguos conquistadores, los de los aborígenes vencidos, los de los negros llevados desde Africa, sin olvidar a los innumerables mestizos y mulatos de todas las razas? ¿Qué valor tenía esa religión a la que todos o casi todos decían seguir? No hay necesidad de volver a las críticas que podrían dirigirse a la Iglesia latinoamericana y que, por lo demás, sus mismos jefes más clarividentes no han dejado de formular;[1] a la mediocridad del clero correspondía con demasiada frecuencia la pésima conducta de sus ovejas; el concubinato de los sacerdotes iba a la par, entre los fieles, con una prodigiosa multiplicación de los nacimientos ilegítimos que, en algunos sectores, llegaban al 60 por 100. El alcoholismo estaba difundido por todas partes. Y, sobre todo, cosa más grave en cierto sentido que la misma degradación moral, la Iglesia aparecía muchas veces como una institución extraña a la vida real de los hombres, a la que se pedían servicios bien definidos, pero en la que nunca se participaba. El ritualismo y el formalismo servían de pantalla a la verdadera vida del alma.

Esos evidentes defectos del catolicismo latinoamericano no deben, con todo, hacer olvidar las grandes cualidades que se manifiestan en él. Si es verdad que la fe aparecía muchas veces como algo exterior y espectacular a los ojos de un católico francés o alemán —mucho menos a los de un español o italiano—, en innumerables almas era sincera, sólida, lo bastante inquebrantable para llevar al hombre hasta el sacrificio. El ejemplo de los católicos mexicanos que resisten hasta el martirio a la tentativa de descristianización de su país es muy significativo a este respecto.[2] Y no ha sido por halago ni por propaganda por lo que

1. Ver cap. sig. pág. 151.

1. Ver t. XI, cap. VII.

2. La novela de Graham Greene, *El Poder y la Gloria* (Trad. castellana, Luis de Caralt, Ed. Barcelona) muestra admirablemente hasta qué punto la fe llevada hasta el sacrificio puede coincidir con cierta decadencia moral.

todos los Papas han rendido homenaje, sucesivamente, a «la América latina, tierra católica entre todas», según una frase de Pío X al recibir a los obispos del Continente, que acudían a él para que bendijera sus banderas. No hay que juzgar a la religión latinoamericana solamente por la erección de estatuas monumentales a Cristo Rey en el paso más alto de los Andes, o al Redentor, en lo alto del Corcovado, sobre la bahía de Río, ni por las enormes manifestaciones de masas, como aquella a que dio lugar, en 1895, la coronación de la Virgen de Guadalupe; sino que hay que atender también a las virtudes modestas que hay en gran parte del clero y en amplios sectores de la población fiel: una «piedad fervorosa cuyo valor no ha disminuido por el hecho de que se exprese sobre todo a través de las grandes prácticas tradicionales; un sentimiento profundo del pecado, que puede aliarse a los peores extravíos de la conducta, pero que sobrevive entre ellos; una obediencia y devoción a la Santa Sede y al Papa que han sido siempre indefectibles y, por último, la negativa absoluta a cualquier compromiso con el adversario».[1] He ahí grandes virtudes, de las que no son las menores la resignación ante condiciones de existencia difíciles y un gran espíritu de caridad.

El nivel de la Iglesia latinoamericana no ha dejado de elevarse desde 1870. La fundación en Roma, por Pío IX, del *Colegio Pío* ha permitido infundir en las cristiandades de la América latina una sangre nueva y formar un grupo selecto de obispos y sacerdotes. Las decisiones tomadas en el Concilio plenario de 1899 dieron un nuevo impulso. Hízose un esfuerzo para abrir nuevos seminarios: en 1939 había 223, y si esto parecía poco en comparación con la inmensidad de los territorios —Brasil, por ejemplo, sólo tenía 27 para cerca de 100 diócesis—, ya indicaba, sin embargo, un gran progreso. Por doquier se habían abierto colegios masculinos y femeninos y seminarios menores. Diecisiete Universidades católicas, escalonadas desde México a Chile, desde la de Santiago de Chile, fundada en 1869, hasta la de Bogotá, erigida en 1937, formaban una clase intelectual católica, cuya influencia se haría sentir en la vida pública. Católicos militantes llegaban a los más altos puestos de la enseñanza, como, en Brasil, Amoroso Lima —el escritor Tristán de Atayde—. Así, pues, se ha producido una evolución a lo largo de los setenta años que abarca el presente libro, evolución que está lejos de haber terminado, pero cuyos resultados ya pueden comprobarse.

Sin embargo, a toda la Iglesia latinoamericana se le planteaba una cuestión angustiosa, que ha permanecido en pie durante todo nuestro período y sigue aún planteada: la escasez de sacerdotes. Se comprobaba por todas partes, en todos los países, desde Chile a México. Resultado de diversas causas sociales e históricas, de las que no habían sido las menos graves el hundimiento de las reducciones jesuíticas, las medidas perseguidoras y laicas y el retraso en que quedaba la misma Iglesia en la formación de un clero indígena. Las monótonas estadísticas hacían aparecer en 1939, es decir, en el momento en que hacía ya un cuarto de siglo que se observaba un enderezamiento constante, cifras terribles: por término medio, América tenía un sacerdote por cada 5 000 católicos —Francia tenía uno por cada 750, y Canadá, uno por cada 480—, pero en conjunto, teniendo en cuenta los sacerdotes comprometidos en tareas administrativas o los demasiado ancianos, la media era de un sacerdote por cada 10 000 ó 12 000 católicos. Pero tampoco esas cifras dan cuenta exacta de la realidad concreta, porque las distancias enormes y la dispersión de la población hacen la tarea apostólica mucho más difícil que en Europa. «Las distancias matan»: el dicho argentino tiene todo su valor aplicado a la vida religiosa. Y este otro peligro, que en vísperas de la guerra de 1939 el Padre Hurtado denunciaba obstinadamente, y al que se hallaba difícil remedio: el analfabetismo y la cantidad de nacimientos ilegítimos, que no constituían desde luego un clima muy propicio a la eclosión de abundantes vocaciones.

1. Robert Ricard, en *Rythmes du monde*, 1961, IX, I.

Semejante situación abría, naturalmente, amplios campos de acción a los seglares. Nada se emprendió en ese sentido antes de la primera guerra mundial, pero ya en 1917 se inició un esfuerzo. Patrocinados por la *Institución Teresiana,* instituto secular femenino de origen español, se constituyeron grupos que preludiaban la Acción Católica, para asentar la presencia católica en los ambientes universitarios. La Acción Católica propiamente dicha fue creada en América latina a partir de 1930, de manera bastante desigual, según cada país: Colombia y Argentina estuvieron desde el principio a la cabeza. La J.O.C. contaba con grupos en numerosos países. Pero la Acción Católica rural, indispensable en países cuyos dos tercios de la población estaban formados por campesinos, no existía aún.

Al margen del grave problema planteado por la insuficiencia numérica del clero, la América latina —su Iglesia católica— veía planteársele otros, nuevos y numerosos. Algunos iban unidos a la evolución general de la sociedad; en primer lugar, el que iba a plantear el cambio profundo que se iniciaba ya en 1939 y que desde entonces se ha realizado a un ritmo cada vez más rápido, en la estructura rural y en la urbana. En 1925, el 67 por 100 de la población estaba formado por gentes del campo; en 1950, era ya el 56 por 100... Ahora bien: allí, como en todas partes, la afluencia en masa a las ciudades traía consigo una descristianización. Al menos no tenía la Iglesia posición que tomar ante la cuestión racial, que para nada se planteaba en la América latina, donde la mezcla de elementos étnicos se ha llevado a cabo de tal manera, que en algunos países como el Brasil, los mestizos representan la mitad de la población. Pero la situación social era grave y muchas veces trágica. La excesiva desigualdad entre las clases, heredada del antiguo estado de cosas colonial, alcanzaba proporciones asombrosas: en Chile, por ejemplo, el 62 por 100 de la población no recibía más que un 24 por 100 de la renta nacional. Una minoría de ricos, una clase proletaria subdesarrollada, a veces subalimentada, y, entre ambas, una débil franja de burguesía media, sin grandes medios económicos: semejante situación podía anunciar un porvenir inquietante.

A la Iglesia le tocaba directamente. Primero, en el terreno material. Privada en muchos países de sus antiguos recursos, obligada, en gran medida, a bastarse a sí misma, no disponía como en Francia de una clase media abundante cuyos dones la hubieran permitido vivir; estaba obligada, ya a hacer pagar sus servicios, ya a obtener subsidios de los grandes capitales, lo que, en ambos casos, podía alejarla del pueblo. ¿Qué ocurriría cuando los grandes medios modernos de información, que ya comenzaban a difundirse, presentaran al proletariado miserable la injusticia de su situación? Por lo demás, no faltaban las propagandas enemigas que se empleaban en explotar contra la Iglesia los fáciles argumentos de su afición al dinero. El marxismo tenía ya su centro, en México, con Lombardo Toledano, y penetraba ya en Guatemala y en Brasil. Y el protestantismo, en sus diversas formas, desde la «Conferencia misionera internacional» de Edimburgo, en 1910, y —sobre todo— después de la de Nueva York en 1913, que instituyó un «Comité latinoamericano» permanente, había desencadenado una ofensiva de gran estilo contra «el catolicismo decadente». En 1924, seis países de la América latina tenían seminarios protestantes y siete contaban con oficinas de información. En 1938, en Madrás, los representantes de todas las iglesias protestantes decidieron considerar a América latina como «sector de primera importancia». Había allí entonces unos 13 000 lugares de culto y 2 500 000 adeptos. El peligro se anunciaba ya muy serio.

Así, en el momento en que la Iglesia se aprestaba a enumerar en América latina la tercera parte de su grey de fieles, la situación que ocupaba en aquellas regiones era contradictoria. Por una parte, según una frase que diría después Pío XII, «el formidable bloque que ha edificado el celo misionero de las dos madres ibéricas», presentaba en el orden religioso «grandes esperanzas para el mañana»; mas, por otra parte, planteábanse a ese bloque problemas tan arduos, que para resolverlos se necesitaría nada menos que la ayuda de la

Iglesia universal, ayuda que Pío XI ya había proclamado necesaria y que comenzaría a entrar en fase de hecho veinte años más tarde.

## Miradas a Oriente

Había otra parte de la humanidad cristiana que se alzaba frente a la Iglesia católica, separada de ella, desconfiada y hostil: los cristianos de Oriente, surgidos, ya de las herejías de los primeros siglos, nestorianismo, monofisismo —iglesias caldea, siria, o jacobita, armenia y copta— ya del cisma bizantino extendido a las dimensiones del mundo ruso, que reivindicaba para sólo sus fieles el título de «ortodoxos», ya también de las rupturas más recientes, como la de una parte de la Iglesia sirio-malabar en el siglo XVII. Esas Iglesias representaban cerca de la cuarta parte de la Cristiandad. Y el catolicismo, tan activo en otras partes y resuelto a ganar terreno, ¿obtuvo en este sector los resultados prometedores que hemos visto en América del Norte o en Inglaterra? La respuesta debe ser más reservada.

En Rusia, siendo la ortodoxia religión del Estado, el catolicismo no podía existir, como las demás creencias, más que en la medida en que el gobierno zarista lo toleraba. Sin ser continuamente perseguido, había sufrido en los dos primeros tercios del siglo XIX la política de rusificación que llevaba adelante el régimen imperial, política que había sido una de las causas de la ruptura de relaciones diplomáticas, en 1866, entre Rusia y el Vaticano. La habilidad de León XIII permitió mejorar la situación, después de las conversaciones llevadas a cabo por Monseñor Vanutelli, gracias a un acuerdo firmado en 1882. El zar Nicolás II siguió el mismo camino que Alejandro III, mostrándose más comprensivo para con los católicos de rito oriental de Polonia y concediendo más tarde, en 1903, una Constitución que garantizaba la libertad de conciencia: las penas que caían sobre quienes abandonaban el culto nacional y los sacerdotes que administraban los sacramentos a los convertidos, fueron suprimidas. Así, en vísperas de la revolución bolchevique, en el marco de la Rusia propiamente dicha,[1] 1 600 000 católicos vivían sin demasiadas dificultades, formando grupos muy heterogéneos, en el Norte y el Oeste, polacos, bielorrusos, lituanos, alemanes; en el Centro y el Sur —80 por 100—, polacos y también rutenos, armenios y georgianos de ritos orientales. El clero contaba con 900 sacerdotes y disponía de 1 200 lugares de culto. En conjunto, esos grupos eran sólidos, fervorosos y no se dejaban atacar por la ortodoxia. En cambio, el catolicismo no parecía destinado a hacer progresos en el seno de la ortodoxia. Produjéronse conversiones individuales, sobre todo entre la nobleza y en los medios intelectuales; la más importante —aunque secreta— había sido la del gran filósofo *Wladimir Soloviev* (1850-1903), cuyo pensamiento sobre el puesto de la ortodoxia en el seno de la Iglesia universal debía señalar una de las líneas de fuerza del ecumenismo[2] y que, bajo la doble influencia de Monseñor Strossmayer y del francés Anatole Leroy-Beaulieu, abrazó el catolicismo en 1896; pero el sueño que concibiera, junto con la princesa Volkonsky, de constituir una especie de vanguardia del catolicismo en Rusia, no tuvo continuidad.

En los demás países en que dominaba la ortodoxia, la situación era más variable. Bastante buena en Rumania, donde, en 1939, los católicos, acrecentados en 1918 por la aportación de las comunidades de Transilvania y Bucovina, llegaban casi a 2 300 000, ya de rito latino, ya de rito oriental, y habían obtenido por el concordato de 1927 el reconocimiento de sus derechos y hasta el pago de subvenciones al clero; al mismo tiempo, numerosas congregaciones religiosas abrían colegios. En el reino yugoslavo, 5 000 000 de católicos formaban dos fuertes grupos, el de los eslovenos y el de los

1. Es decir, sin la parte rusa de Polonia: el tratado de Riga, de 1921, entre Rusia y Polonia resucitada, hizo caer la cifra de los católicos de 6 millones a 1 600 000.

2. Ver el último capítulo del t. XIV de nuestra obra, consagrado a los hermanos separados y a la Unidad de la Iglesia.

croatas y dálmatas. La vitalidad de su fe era notable; la debían, en gran medida, a la acción que ejerciera durante más de medio siglo —de 1849 a 1905— el sorprendente y célebre Obispo de Diakovar, *Monseñor Strossmayer*,[1] que había encarnado a la vez la resistencia nacional de los croatas frente al dominador húngaro, la renovación intelectual y teológica de aquella región y el deseo de unión de las Iglesias. En el resto del reino, los católicos no eran más que unas decenas de miles. La antigua monarquía servia les había sido hostil, multiplicando, a partir de 1904, los alborotos a propósito de la escuela y, en el nuevo marco yugoslavo, no se había mostrado más favorable, realizando incluso en Croacia y Dalmacia una política de zancadillas que, en repetidas ocasiones, desembocó en sucesos sangrientos, cuyo recuerdo conservan las huellas de balas en los muros de la catedral de Split. En la pequeña Bulgaria, reducida más por la guerra, sobrevivían modestamente 35 000 católicos, de los que 5 600 eran de rito oriental, constituyendo la diócesis de Nicópolis y el Vicariato de Sofía. Mejor era la situación en Grecia: si es verdad que los católicos no eran más de 40 000, en su mayoría de rito latino, el trabajo realizado por los jesuitas, grandes misioneros de la Hélade desde 1661, daba sus frutos. Syra, la isla donde tenían su principal residencia, no contaba con menos de 10 000 católicos y poseía, en lo alto del Frontado, su catedral de Santa Sofía. También los jesuitas, sobre todo desde 1890, habían trabajado sistemáticamente en la formación de un clero indígena, aún poco numeroso —unos cincuenta sacerdotes—, pero que estaba en condiciones de proporcionar incluso obispos, Atenas tenía su catedral católica. Y el prestigio del catolicismo estaba en auge, gracias al trabajo realizado por los religiosos y las religiosas de la enseñanza, jesuitas, lazaristas, capuchinos, hijas de la caridad, a quienes las familias ortodoxas confiaban de buen grado a sus hijos.

1. Ver este nombre en el t. X, «*La Iglesia de las Revoluciones*», para el papel de Monseñor Strossmayer en el Concilio Vaticano.

Los hechos más importantes de la historia de ese Oriente cristiano no deben buscarse en los agrupamientos de católicos latinos, sino ante todo en el marco de esas Iglesias cuya característica más evidente es poseer ritos litúrgicos diversos del latino.[1] El conjunto constituye un sector extremadamente vasto, que se extiende desde la llanura rusa al extremo de la India, desde los «ras» de Abisinia hasta el Middle-West americano, un conjunto extremadamente complejo también, porque en él pueden distinguirse dieciséis o diecisiete comunidades que practican al menos seis ritos.[2] Esas comunidades son de importancia numérica muy desigual: van desde algunos miles de fieles a millones. Las Iglesias católicas orientales tienen, por lo demás, orígenes muy variados: formalmente, están constituidas por elementos surgidos de las Iglesias separadas y vueltas a la fe y a la obediencia romana, a excepción de los maronitas, que proclaman no haber salido nunca de ella. Pero las razones históricas que, en el curso de los siglos, han apartado de Roma a esas partes de su grey son —como es sabido— bien complejas; algunas Iglesias pertenecieron a una u otra de las herejías de los primeros siglos, nestoriana, monofisita[3] —a esta última se la llamaba a menudo «jacobita», del nombre de Jacobo Baradai, su hombre eminente del siglo VI—; otras, al cisma griego, prolongado por Moscú; las tradiciones seculares acabaron de dar a cada una usos, reglamentos y hasta caracteres espirituales que las diferenciaban a unas de otras tanto como de la Iglesia latina.

En 1870 el conjunto de Iglesias orientales contaba con cerca de 6 millones de fieles. Por lo tanto, no podían pretender pesar demasiado en la Iglesia universal. Sin que pueda de-

1. El término de *Uníatas* se aplica a los rutenos que se hicieron católicos en 1595, cuando el pacto de unión.

2. Fuera del rito maronita, los otros cinco conservan el nombre de los de la Iglesia separada de que provienen: bizantino, armenio, sirio, nestoriano (o sirio oriental) y copto.

3. Ver «*La Iglesia de los tiempos bárbaros*».

cirse que la Ecclesia Mater se hubiera desinteresado de aquellas hijas singulares —Gregorio XVI no las había ignorado—, el modo en que se ocupara de ellas no había sido siempre muy feliz. En principio, la Propaganda proclamaba que cada Iglesia tenía el derecho de permanecer fiel a sus tradiciones. Pero con respecto a ellas se había señalado la misma tendencia que se observara en materia de misiones: la tendencia a unificar, a fin de asentar mejor la autoridad de Roma. Aunque Pío IX, en su bula *Amantissimus generis*, de 1862, hubiera tratado de calumniadores a quienes acusaban al Papado de querer latinizar al Oriente, la bula *Reversurus*, de 1867, escrita para poner de nuevo en orden a la Iglesia armenia, pareció una intolerable intervención romana en las Iglesias orientales: había estallado un cisma, mientras el Patriarca Hassum se hallaba en el Concilio Vaticano; un cisma que iba a durar hasta 1887, animado por el gobierno turco. Después surgieron dificultades con los caldeos de Mesopotamia, a propósito de los derechos que su Patriarca, Monseñor Audo,[1] reivindicaba sobre los cristianos del Malabar; de ello había resultado un incidente muy vivo, durante el Concilio Vaticano, en el que Monseñor Audo fue convocado por Pío IX y conminado a someterse o a dimitir; provisionalmente sometido, el Patriarca volvió a levantar cabeza una vez vuelto a su tierra y los años 1875-1876 vieron perfilarse en el horizonte un cisma que sólo se evitó porque los dos protagonistas del asunto decidieron suavizar sus posiciones. Durante una sesión del Concilio habíase podido oír también al Patriarca melkita Gregorio Yusef que ponía en guardia a la Iglesia contra el peligro de querer reducir a una uniformidad a las venerables Iglesias de Oriente. Mas parecía que la corriente centralizadora era la más fuerte. El restablecimiento del Patriarca latino de Jerusalén en 1869 pareció un nuevo síntoma de la misma tendencia.

Fue esa actitud ante las Iglesias orientales lo que cambió a partir de 1878, y ese cambio trajo consigo consecuencias dichosas para su desarrollo. Desde su elección, León XIII se preocupó de la cuestión. Hizo que le presentaran dos informes: uno, realizado por Monseñor Vanutelli, entonces delegado apostólico en Constantinopla; el otro, por un amigo de su secretario, italiano de nacionalidad, pero cónsul de Turquía en Roma; ambos concluyeron que las iglesias católicas de Oriente podían representar un papel importante en la penetración apostólica de sus países, si se sabía respetarlas y utilizarlas. El gran Papa decidió entonces hacer celebrar en Jerusalén, en 1893, un Congreso eucarístico que mostrara a Oriente la verdadera fe católica. Monseñor Doutreloux, el famoso Obispo de Lieja, lo organizó. El Cardenal Langenieux, legado en el Congreso, dio de él una documentación precisa sobre el estado de ánimo de los católicos de Oriente, sus temores, sus esperanzas. León XIII lo completó, en 1894, con dos encíclicas: *Praeclara gratulationis* y *Orientalis dignitas*, completadas por una serie de decretos y de cuya aplicación fue encomendada la vigilancia a una comisión cardenalicia. Alabando «la augusta antigüedad que ennoblece los diversos ritos de esas Iglesias», observaba juiciosamente que esa diversidad «afirmaba la divina unidad de la fe católica y manifestaba claramente un origen apostólico». Mostraba —lo que era una profunda visión del porvenir— que las «diversidades rituales y las tradicionales autonomías eclesiásticas» podían preparar el camino a un acercamiento a la ortodoxia cismática. Fijaba también la actitud de gran respeto que los delegados apostólicos debían adoptar con respecto a los patriarcas; prohibía a los sacerdotes y misioneros latinos que hicieran pasar a un oriental católico al rito latino; más tarde, abolió incluso el título de Prefecto apostólico en los territorios en que había Patriarca, para no dejar más que a éste como superior de la misión. Tan prudentes intenciones se tradujeron en hechos de diversas maneras; no sólo León XIII puso fin al cisma armenio, sino que multiplicó las medidas gratas a los orientales. Por ejemplo, dotó a varias congregaciones de superiores procedentes de Oriente; así

1. O Audu, ver el t. X.

los coptos vieron con alegría restablecido su Patriarcado de Alejandría. También suprimió lo que en algunos ritos (como el italo-greco) había sido latinizado. Inauguró conferencias patriarcales en el Vaticano: dos de ellas se celebraron bajo la presidencia efectiva del Papa entre el 20 de octubre de 1894 y el 20 de julio de 1902; en ellas fueron examinadas numerosas cuestiones referentes a Oriente y sus cristianos. El Pontífice fue aún más allá, autorizando a sacerdotes latinos que trabajaban en Oriente —como los Asuncionistas de Constantinopla— a pasar al rito bizantino. Se había dado el impulso a un movimiento que ya no se detendría hasta nuestros días.

Pío X no aceleró ese movimiento, pero tampoco lo frenó. Su fundación del Instituto bíblico de Roma en 1909 fue, en cierto sentido, un paso en la misma dirección. Y tomó algunas medidas positivas, inspiradas en la enseñanza de León XIII, como dar un obispo de su rito a los católicos rutenos instalados en Canadá. La celebración, en Roma, con un pontifical bizantino, del XV Centenario de la muerte de San Juan Crisóstomo, en 1908, mostró que el camino no era abandonado, aunque ya no se le siguiera con el mismo ímpetu.

La segunda etapa fue franqueada por Benedicto XV y en ello está uno de los puntos en que el calumniado Pontífice señaló de la mejor manera la clarividencia de sus puntos de vista. En plena guerra mundial el 1.° de mayo de 1917, es decir, en un instante en que la situación no había evolucionado aún como lo haría pocos meses después, instituía un nuevo dicasterio: la *Congregación para la Iglesia oriental.* Era verdad que existía, para ocuparse de las cristiandades de Oriente, una sección de la Congregación de Propaganda, lo que quiere decir que estaban asimiladas a las misiones; en adelante se trataba de un organismo autónomo y el mismo Papa se reservaba el cargo de Prefecto *de jure,* mientras un Cardenal lo representaba como secretario. La competencia de la nueva Congregación se extendía a todos los asuntos referentes a las personas, la disciplina y los ritos de las Iglesias de Oriente unidas a Roma, aunque tales asuntos fueran mixtos, es decir, interesaran a los latinos. Eso era sacar a los católicos orientales del cuadro de las misiones y reconocer su originalidad en la Iglesia.

Una segunda creación completó a ésta. En otoño del mismo año se inauguró el *Instituto Pontificio de Estudios orientales,* destinados a formar a sacerdotes latinos deseosos de ir a ejercer su ministerio en Oriente y abierto también a los sacerdotes orientales que deseaban proseguir altos estudios: confiado a los jesuitas, instalado primero en los locales del Instituto bíblico, adquirió muy pronto su plena independencia.[1] Y la solicitud de Benedicto XV para con los orientales se mostró aún por el cuidado que puso en proclamar doctor de la Iglesia al veneradísimo místico San Efrén, «la Cítara del Espíritu Santo», tan querido por los sirios. Se había dado el impulso. Las ideas e iniciativas de Benedicto XV alcanzaban gran eco; el Cardenal Mercier prolongaba esa influencia y secundaba al metropolitano uníata de Lwow, Monseñor Szceptyckij, que pedía a los religiosos de Occidente que acudieran a trabajar en las iglesias uníatas. Los Redentoristas organizaban toda una propaganda a favor de esa causa, y de sus 200 profesos muchos adoptaron el rito oriental. Las mismas conmociones de la guerra y sus consecuencias, que ponían en crisis la organización y a veces la existencia de las comunidades orientales, hacían más indispensable el esfuerzo a su favor.

Fue Pío XI quien dio el paso decisivo. Apenas coronado —ya el 12 de noviembre de 1923— hablaba a los católicos del deber que tenían de conocer a sus hermanos de Oriente. Lo repetiría muchas veces durante su pontificado. Dio nuevo impulso a las realizaciones de su predecesor, y de una manera tan viva que parecía tratarse de una nueva creación. Su propósito era claro: apuntaba netamente, más allá de las comunidades unidas a Roma, a la masa mucho más enorme de las separadas, a las que esperaba ganar. Una encíclica para el

1. Ver sobre este Instituto el artículo en *Ecclesia* (París), noviembre de 1962.

III centenario de la muerte de San Josafat, el Arzobispo de Polotsk, o para la conmemoración del Concilio de Nicea y también su carta sobre los Santos Cirilo y Metodio, no dejaron duda alguna sobre sus más íntimas intenciones. La inscripción del estudio de los ritos orientales en el programa de los seminarios fue una medida aún más significativa. En 1928 la encíclica *Rerum Orientalium* recapitulaba todo lo que Roma había hecho por el Oriente cristiano. Bajo Pío XI, la Congregación para la Iglesia oriental —usualmente llamada en Roma «la Oriental»— vio aumentar sus poderes. Pío XI colocó allí a un hombre a su hechura, tan grande por su erudición como por su prudencia, Monseñor Tisserant, futuro Cardenal secretario de esa congregación. Su autoridad fue reforzada sobre todo el Próximo Oriente hasta el punto de tener jurisdicción incluso sobre los católicos latinos de aquellos países. Pero dados los caracteres especiales de los problemas planteados por Rusia, fue creada, en 1930, una «Comisión para Rusia». También el Instituto Oriental alcanzó un nuevo impulso: instalado en 1925 en el hermoso palacio próximo a Santa María la Mayor, donde está ahora, recibió la facultad de conferir el doctorado, ampliar su campo de enseñanza y tuvo su propia biblioteca, enriquecida por nuevas adquisiciones de libros que Monseñor Tisserant y el Padre Karakevski recogieron a través de todo el Oriente. Cerca del Instituto, el «Russicum» formó a los sacerdotes en el conocimiento del mundo eslavo. Dos de los actos más significativos de esta política oriental de Pío XI debían ser el estudio de un «Derecho canónico oriental» (algunas de cuyas partes serían publicadas en 1949-1950) y la elevación al cardenalato, en 1935, del Patriarca de los sirios, Monseñor Tappouni. Era una nueva época la que se inauguraba entre la Santa Sede y las Iglesias de Oriente.[1]

1. León XIII, había hecho venir a su lado, como cardenal de la Curia, en 1880, a Monseñor Hassum, patriarca de los armenios: pero en realidad lo hizo para poner término a las dificultades suscitadas por su carácter y colocar en su puesto a un hombre más flexible.

Los resultados de ese esfuerzo proseguido durante tres pontificados parecían evidentes en 1939. Sin querer entrar en el complicado detalle de las decisiones administrativas, puede decirse que para entonces todas las comunidades orientales de cierta importancia habían encontrado de nuevo su propia jerarquía, cada una según sus más válidas tradiciones. Se había realizado un considerable trabajo para dotar a esas Iglesias de Oriente de seminarios en los que pudieran formarse sus sacerdotes y, muchas veces, de escuelas en las que se educaran sus niños. En la misma Roma varios colegios y seminarios acogían a sus futuros sacerdotes o, con ellos, a sus futuros grupos selectos de seglares, como el colegio griego de San Atanasio, fundado en el siglo XVII para los seminaristas de rito bizantino, o el colegio etiópico, fundado por Benedicto XV en 1919, ampliado por Pío XI y confiado a los capuchinos.

Otros funcionaban en los mismos países de Oriente como el famoso seminario Santa Ana de Jerusalén, o el Instituto San León, en Atenas, o el colegio de Andrinópolis, para los búlgaros. Iniciábase una renovación sacerdotal, correspondiente en muchas de sus comunidades a una tendencia a adoptar cada vez más el celibato eclesiástico. En muchos puntos se habían operado verdaderas reformas, la más notoria de ellas la que emprendió León XIII en la Iglesia rutena, donde los monjes basilianos, antaño armadura de la unión, pero caídos en la decadencia, fueron restaurados con tal vigor que en vísperas de la segunda guerra mundial contaban con más de mil miembros, y donde los Estuditas, creados en 1901, hallaron de nuevo la tradición contemplativa de Oriente. Hay que subrayar el apoyo que a toda esta empresa de los Papas dieron numerosas congregaciones religiosas latinas que, como se ha visto hacer a los asuncionistas y redentoristas, especializaron a algunos de sus miembros y les hicieron adoptar los ritos y costumbres orientales para participar en su vida; así, los jesuitas, lazaristas y también las congregaciones femeninas; por ejemplo, las Paulistas, religiosas de la Cardiotissa o Hermanas de la Caridad de

Besançon, que tuvieron sus ramas melkitas.[1]

De la historia misma de esas diversas Iglesias sería difícil referir detalladamente tantos episodios, a veces bastante complicados. Muchas pasaron por pruebas terribles. La Iglesia uníata de Rutenia y de la Rusia Blanca, dislocada desde los repartos de Polonia, fue especialmente maltratada por los rusos; sobre ella se abatió una verdadera persecución; la prisión, el knut, el presidio siberiano, hicieron miles de mártires; sus ritos fueron identificados, a la fuerza, con los de la ortodoxia cismática; la última Sede apostólica, la de Chelm, fue suprimida en 1875, y los fieles fueron forzosamente incorporados a la Iglesia oficial. Pero su fidelidad era tan grande que, cuando en 1905, se produjo una vuelta del zar Nicolás II a cierta tolerancia, 500 000 rutenos pidieron la potestad de entrar de nuevo en comunión con Roma, pero hubieron de adoptar el rito latino, porque la ley rusa prohibía a los católicos el rito bizantino. Durante la primera guerra mundial los rutenos que dependían de los Habsburgo tuvieron que sufrir también muchísimo, ya internados por los húngaros como rusófilos, ya perseguidos por los ocupantes rusos, que trataban de instituir una Iglesia separada. Y cuando acabó la guerra el conflicto entre rutenos y polacos y la persecución policíaca llevada a cabo por Varsovia infligieron a aquellos desafortunados nuevas y terribles pruebas. Se comprende que muchos de ellos emigraran a los Estados Unidos y al Canadá. Pero no podemos menos de admirar sobre todo a los que resistieron y no se dejaron vencer: su más alta figura es la de *Monseñor Kyr Andrés Szceptyckij*, Arzobispo de Lwow durante cuarenta y cuatro años, cuya causa de beatificación sería introducida en Roma en 1955, once años después de su muerte.

Peores sufrimientos fueron la herencia de numerosas comunidades del Cercano Oriente. Los armenios católicos padecieron la suerte común a todos sus compatriotas cuando, en 1895, Abdul Hamid, «el Sultán Rojo», desencadenó las enormes matanzas que hicieron 300 000 víctimas. León XIII fue el único soberano que protestó con verdadera energía contra tamaños horrores. Y cuando, durante la guerra, entre 1915 y 1922, el terror otomano se abatió de nuevo sobre los cristianos, los armenios y los caldeos del norte de Mesopotamia cayeron en gran número. Como los melkitas, cuya iglesia salió del conflicto y, después, del hambre, agotada y desorganizada. Como los sirios católicos, cuyas tres diócesis desaparecieron en la tempestad. Como los maronitas, campeones seculares de la causa católica en el Cercano Oriente, que, en 1860, habían sido víctimas del terror druso, y que, inmediatamente, arrestados, asesinados o sometidos al hambre, murieron a millares por su fidelidad.

A pesar de esas pruebas —y de muchas otras— las Iglesias católicas de Oriente no han cesado, en su mayoría, de dar pruebas de sorprendente vitalidad. Muchas de ellas han visto aumentar el número de sus fieles de manera impresionante. Así los sirio-malabares de la India, descendientes de los famosos «cristianos de Santo Tomás»,[1] cuyas seis diócesis vieron en setenta años aumentar su grey de 225 000 a 750 000 fieles. Así los coptos de Egipto, que en 25 años se duplicaron. Y los maronitas que, en 1935, con 355 000 miembros, sus 600 sacerdotes y sus 700 monjes, constituían la comunidad religiosa más importante del Líbano. La gloria de su santo monje *Charbel Makhlouf*, muerto en 1898, y que ha quedado en medio de una reputación milagrosa, atrae las miradas de todo el Oriente.[2] Sus congregaciones femeninas estaban en plena expansión.

1. Las Hermanas de la Caridad de Besançon han sido invitadas por el patriarca Gadi en 1925 a organizar una rama melkita. Pero no tienen más que dos casas de rito bizantino. Las «Besançons», como se las llama en Oriente, son del rito latino, aunque la mayoría de las Hermanas hayan nacido en uno u otro de los ritos orientales.

1. Ver «*La Iglesia de los Apóstoles y de los Mártires*» y «*La Iglesia del Renacimiento y la Reforma*», tomo II.

2. Michel Hayer, *Le Père Charbel ou la loi du Silence* (París, 1956), R. P. Daher, *Vie, survie et prodiges de L'ermite Charbel Makhlouf* (París, 1955) y Rizcallah y Phabrey (París, 1950).

Uno de los ejemplos más llamativos del fervor espiritual que animaba a esas comunidades fue dado por los sirio-malabares, que llegaron a ser 1 350 000 en las siete diócesis de su rito, y en gran número en las diversas regiones de la India (25 000 en Bombay). Un grupo de esos cristianos malabares pertenecía a la minoría de casi un tercio que, en 1653, había abandonado la Iglesia católica para formar una secta jacobita, es decir, monofisita.[1] Hacia 1913 uno de sus sacerdotes, el Padre Ghiverghis (Jorge) fundó dos congregaciones, una masculina y otra femenina, con el nombre de Instituto de la Imitación de Jesucristo, que se acercaban visiblemente a Roma. Llegado a Obispo y después a Metropolitano, en 1928, con el nombre de *Mar Ivanios*, persuadió a su clero y fieles para que volvieran a la Iglesia católica. Pío XI decidió que los nuevos católicos conservaran su rito y su jerarquía: eran cerca de 60 000. Con el nombre de *Malankares*, dado para distinguirlos de sus compatriotas de rito caldeo, alcanzan hoy la cifra de 125 000.[2]

Así, esas vanguardias de la catolicidad en países tan diversos y lejanos aparecían en el momento en que la segunda guerra mundial iba a plantearles, también a ellas, nuevos problemas, como todo lo contrario de unos fósiles o de simples recuerdos del pasado. Su vitalidad se hacía notable, por lo demás, en los grupos que algunas de sus comunidades habían formado en países de emigración: armenios de Europa occidental y de Estados Unidos, fieles a su fe, y sobre todo *rutenos*, llegados de Ucrania y de la Rusia blanca, que forman en los Estados Unidos, en Canadá, en Brasil y en Argentina núcleos considerables, apretados en torno a sus sacerdotes, con sus órdenes religiosas propias, su prensa, sus escuelas, sus hospitales.

1. Ver *«La Iglesia de los tiempos bárbaros»*, («Jacobitas» viene de Jacobo Baradai, organizador de la secta en el siglo VI).

2. En 1962, la Sagrada Congregación para la Iglesia oriental ha publicado con el título de *Oriente Cattolico* un grueso volumen de 812 páginas de estadísticas. Así, pues, poseemos ya datos concretos. Hasta una época reciente, muchas cifras eran tendenciosas...

El renacimiento de las Iglesias de Oriente, querido por los Papas, el interés que Roma no cesaba de manifestarles, señalaron los síntomas de una evolución que nuestra época ha visto consagrada. Era, en lo inmediato, una de las muchas pruebas de la voluntad que manifestaba la Iglesia de estar a la altura del mundo. Y para el futuro, esas Iglesias colocadas como puentes[1] entre el bastión romano y los diversos cismas y herejías, ¿no podrían representar un papel importante en la gran visión de la unidad de la que tantos creyentes llevan ya, en sí mismos, el deseo y la esperanza?[2]

1. Pierre Rondot, en su libro *Les chrétiens d'Orient* expresa la idea de que aquellas cristiandades, profundamente insertas en el ambiente político y cultural del arabismo, podrían representar un importante papel en el contacto del catolicismo con el Islam.

2. Nuestro ilustre compañero, Su Eminencia el cardenal Tisserant, se ha dignado leer en las pruebas las páginas precedentes, dedicadas a las Iglesias orientales. Nosotros le manifestamos aquí nuestra respetuosísima gratitud por ese gesto de alta benevolencia.

## 2. APOGEO Y REFORMA DE LAS MISIONES

### Un leproso entre los leprosos

En mayo de 1873, en la isla de Maui, en el centro del archipiélago de las Hawai, seis sacerdotes se habían reunido en torno a Monseñor Maigret, Vicario apostólico y viejo pionero de la tarea evangélica en el Pacífico. Todos pertenecían a la congregación de los Sagrados Corazones de Jesús y de María, que había fundado, ochenta años antes, en pleno terror revolucionario, el Padre Coudrin, y a la que se llamaba ordinariamente Picpuchinos, por el nombre de la calle Picpus, en París, donde se hallaba la casa-madre del instituto.[1] Llevaban, por excepción, en lugar del muy gastado vestido de faena, la sotana blanca adornada con dos corazones bordados en rojo, que sólo se ponían para las grandes ceremonias. Concluida la consagración de la Iglesia —que era el motivo de su reunión—, hablaron durante la comida de la situación de las Misiones del Pacífico. Parecía buena: habían pasado los tiempos en que un Padre caía apuñalado en las Tuamotu, o, en las Marshall, un Obispo, siete misioneros y diez religiosas perecían como mártires; los tiempos en que la persecución arreciaba en las islas Hawai. Hoy se alzaban hermosas iglesias en muchas de aquellas islas. ¿Y no crecía regularmente el número de los bautizados? El campo había sido trabajado y la mies crecía... Pero el más anciano de los misioneros, sacudiendo la cabeza, dejó caer una sola palabra: Molokai...

Todos comprendieron lo que quería decir: Molokai era una isla como las demás, un paraíso como los otros en cuanto a la dulzura del clima, a la belleza de los paisajes, ya que no por su vegetación, bastante pobre. Pero, desde hace veinticinco años, un terrible flagelo se abate sobre el archipiélago y hace estragos entre la población indígena. Espantadas, desbordadas por aquello, las autoridades administrativas no han hallado otro recurso que reunir a todos los leprosos para aislarlos en la península de Kalawao, al Norte de Molokai. Allí había concentrados más de un millar de seres, sin contacto alguno con el mundo exterior, reducidos casi a la condición animal y tratándose unos a otros como verdaderas bestias. La sola evocación de la leprosería bastaba para angustiar las almas de los misioneros. Idéntico pensamiento había atravesado el espíritu de los siete hombres reunidos: se hubiera necesitado un sacerdote en aquel infierno. Pero, ¿quién sería? Hay órdenes que un jefe no se atreve a dar; designaciones de oficio que no puede hacer.

Una voz se elevó en el silencio: Yo. Se presentó un voluntario. Un muchachote rubio, joven, vigoroso, de tez fresca, de frente despejada, que se expresaba en francés, con un acento rugoso y cantarín. Era un flamenco de Bélgica, hijo de grandes cultivadores de Tremeloo, cerca de Lovaina, que había llegado a la misión nueve años antes y había dado buenas pruebas de sí, constructor y bautizador al mismo tiempo, gran implantador de capillas, infatigable al parecer y perfecto posesor de la lengua canaca. Llamábase *Joseph de Veuster*, en religión, *Padre Damián*. Tenía entonces treinta y tres años. «Como Jesucristo...», murmuró Monseñor Maigret al oír a su subordinado hacer la heroica respuesta. Como Jesucristo... Y el Obispo aceptó.

Comenzó entonces una de las aventuras humanas más extraordinarias que puedan mencionarse. Desembarcado en el otoño de 1873 del pequeño vapor *Kilauea*, que hacía el servicio de las islas, y en el que había querido acompañarle Monseñor Maigret, el Padre Damián se halló inmediatamente en medio de aquel mundo que realmente parecía ser el infierno. Era poco aún el no tener en torno más que hocicos leoninos, aquellos esqueletos ambulantes, aquellos cuerpos de extremidades purulentas; era poco respirar incesantemente aquel hedor pestilente que flotaba sobre la leprosería: para un sacerdote era más penoso comprobar la degradación moral de aquellos desgraciados, encontrar a los moribundos arrojados al muladar, ver a las madres abandonar a sus hijos, asistir a repugnantes bacanales, oír

1. Ver tomos X y XI, caps. II y VII.

repetir a tantos y tantas veces: «Aquí ya no hay leyes, no hay moral... ¿De qué serviría?» En ese universo de todas las desolaciones, el Padre Damián se encontró solo y desamparado: tan solo y desamparado que la primera noche, no habiendo sido prevenida para él ninguna casa, no tuvo otro refugio que el pie de un enorme árbol, un padanus, ni otro alimento que el pan que había llevado de la nave. Era el único sano en medio de los leprosos. Permanecería entre ellos dieciséis años, hasta su muerte.

Ante semejante avalancha de miseria y de dolor otros se hubieran desanimado. Si el Padre Damián, en el fondo de sí mismo, fue asaltado a veces por la tentación del desánimo, nadie lo ha sabido nunca. Con aquellos despojos tenía que hacer hombres: y sin tardanza se puso al trabajo. El hijo de los fuertes campesinos de Flandes no ignoraba ninguna de las labores de la tierra y sus brazos estaban hechos a prueba de todo. Se emprendió un vasto programa de explotación del suelo: todos los leprosos que conservaban fuerza para ello fueron dedicados a la agricultura. Se trajo el agua de la montaña. Primero mediante servicios de aguadores, que el Padre conducía personalmente, con un cubo en cada mano. Después instaló una canalización. Las viejas casas infectas fueron quemadas, reemplazadas por nuevas: el misionero era buen carpintero. Se limpiaron también los alrededores de los poblados; se establecieron cementerios. Y el día más hermoso fue aquel en que se abrió al culto una iglesia nueva, con una ceremonia a la que asistió todo aquel que en la leprosería podía tenerse en pie.

Más aún que ese renacimiento material lo que la presencia del Padre Damián obró en Molokai fue la resurrección moral. Allí donde reinaban la violencia, el odio, los peores desórdenes, se instauró un clima nuevo, de caridad. Las canacos eran seres simples, bastante ingenuos, impulsados por sus instintos, pero sensibles a la bondad. Ninguno de los misioneros protestantes que trabajaban en el archipiélago había ido nunca a vivir con ellos. El Padre Damián, en cambio, se había hecho uno de ellos mismos, hasta el punto que, cuando les hablaba desde el púlpito, decía: «Nosotros, los leprosos.» Su sola presencia bastaba para irradiar amistad. Las familias normales se reconstituyeron. Cesaron los pillajes y las agresiones. Las jóvenes se unieron en sociedades marianas y aprendieron a cantar. Para los muchachos, el Padre organizó competiciones deportivas. Poco a poco se calmó incluso el sector de los locos leprosos, lugar de las peores abyecciones. Por otra parte, el Padre no vacilaba en echar mano de argumentos vigorosos para imponer el orden: el garrote contribuyó a la desaparición del alcoholismo y a reducir a los violentos. En cinco o seis años, Molokai había cambiado.

Se empezó a hablar en las islas del extraordinario misionero. Se hizo raro que el *Kilauea* no trajera, en cada uno de sus viajes, víveres, camas, mantas, remedios. Las religiosas de Honolulú, no pudiendo ir a reunirse con el Padre, organizaron colectas. Incluso llegaron a procurarle una campana para la iglesia. Con el éxito vinieron los celos. Los misioneros protestantes, preocupados por el número de conversiones, se dedicaron a ponerle chinitas en el camino. Se sugirió al Padre Damián que saliera de allí para descansar: se negó. Entonces se tomó contra él una dolorosa medida: con pretexto de evitar el contagio, y aunque por entonces él no había contraído aún la lepra, se le prohibió salir de la leprosería, condenándole también a él a ser, verdaderamente, un muerto en vida. Y para confesarse, en adelante tuvo que avanzar solo en su barca hasta hallarse al alcance de la voz del pequeño cabotaje de servicio, de lo alto del cual uno de sus compañeros escuchaba su confesión en latín y le daba la absolución.

Esa prodigiosa experiencia tuvo el término que era fácil esperar. El Padre Damián no había tomado nunca precaución alguna contra la lepra, comiendo incluso el *poi*, el cocido indígena, en unión de sus leprosos de dedos purulentos. Un día, haciendo un pediluvio con agua muy caliente, se quemó, sin haber sentido nada. Sabía bien lo que ese síntoma significaba. Durante doce años su robusta constitución había resistido al mal: pero el virus ganó la

partida. El Padre Damián había prevenido desde mucho antes esa eventualidad y ya la había aceptado. En adelante sería totalmente «leproso entre los leprosos».

Tardó cuatro años en morir. La enfermedad fue clemente para él, en el sentido de que no le atacó los ojos hasta los últimos días y le ahorró casi del todo la repugnante descomposición purulenta de los miembros. Pero su rostro, su hermoso rostro de honesto campesino flamenco, comenzó a hincharse y se deformó. En esa máscara leonina en la que todo parecía pulular, ¡quién hubiera conocido al sólido muchacho que desembarcara en 1873 entre los muertos en vida!

Y mientras avanzaba al término de su carrera la celebridad se adueñaba de él. De Europa, de América, llegábanle diarios y revistas en los que se trataba de él. Un periódico francés decía: «El héroe de Molokai.» Un alemán escribía: «Vosotros que pasáis ante las falúas de Molokai, ¡saludad en voz baja!» La regente de las islas, una princesa canaca de gran corazón, quiso acudir a visitarlo, a ponerle una condecoración. El Japón envió a un médico con remedios. Los mismos misioneros protestantes se inclinaban ante él.

Para el Padre Damián la máxima consolación fue tener la certeza de que su obra le sobreviviría. Se le había enviado un auxiliar; también había llegado uno de sus antiguos camaradas de colegio, y su propio hermano hablaba de reunírsele. Había religiosas voluntarias para acudir a cuidar a sus huérfanos. Según su deseo, se le enterró —después de su muerte, el 15 de abril de 1889, a los cuarenta y nueve años— bajo el gran pandanus donde había pasado su primera noche en la isla. Cerca de allí fue levantada una cruz, en la que se grabaron las palabras evangélicas: «No hay amor más grande que el de aquel que da la vida por los que ama.» Y la lección de esa vida, y de tantas otras, la deduciría el Mahatma Gandhi en unas líneas que un católico no puede leer sin un emocionado orgullo: «Si la asistencia a los leprosos es tan querida a los misioneros, y sobre todo a los misioneros católicos, es porque no hay ningún otro servicio que reclame un espíritu de sacrificio más grande que éste. Una leprosería exige el más alto ideal y la más perfecta abnegación. El mundo de la política y del periodismo posee pocos héroes comparables con el Padre Damián, de los que pueda gloriarse. La Iglesia católica, por el contrario, posee a millares de aquellos que, a ejemplo del Padre Damián, se han entregado al servicio de los leprosos. Vale la pena buscar la fuente de semejante heroísmo.»[1]

## Una máxima época misionera

La trágica y radiante figura del Padre Damián ilumina todo un capítulo de la historia: el de la expansión del catolicismo no ya sólo en las tierras bautizadas, en las que se le ha visto enfrentarse con otras obediencias cristianas, sino también en las zonas aún no alcanzadas por el Evangelio, a las que una expresión usual —pero que, poco a poco, cambiará de sentido— llamaba «países de misión». De 1870 a 1939, en efecto, se asistió a tal despliegue de actividad en ese sector, que ha podido hablarse en justicia del «más grande siglo misionero de la Iglesia»; lo que tal vez es subestimar la importancia de la obra apostólica llevada a cabo en los primeros tiempos cristianos y hasta de la realizada inmediatamente después de los grandes descubrimientos por españoles y portugueses. «La Iglesia en marcha»,

1. Discurso de Gandhi a los estudiantes de Lahore (Traducción de la *Union des Missionnaires du clergé de France*, mayo 1946). Entre los ejemplos de misioneros muertos «leprosos entre los leprosos» puede citarse a dos maristas, el Padre Nicouleau y el Padre Lejeune; el Padre Edmond de la Guadalupe, la Madre Carolina, hermana catequista alemana, verdadera apóstol de la India, muerta en 1934. Y tantos otros... En las islas Fidji, en la gran leprosería de Maxogai, las hermanas misioneras de la Sociedad de María están al servicio de los leprosos, como en el Congo, en Madagascar, en Mantavia cerca de Ceilán; en Birmania y en Japón, son las franciscanas misioneras de María. Y tantas otras...

dice Georges Goyau, titulando una serie de obras en las que se evoca a varias figuras de esta historia. Por doquier, de año en año, la catolicidad progresa, ocupa nuevos terrenos, prepara las bases para futuros avances. Y no es ése uno de los menos interesantes aspectos del «combate por Dios» entablado en tantos terrenos.

La primera parte del siglo XIX —como se recordará [1]— había asistido a la resurrección de las misiones. Casi aniquiladas después de la crisis revolucionaria —en 1820 no había más de 500 misioneros en todo el mundo— alcanzaron entonces una renovación impresionante. Patrocinadas por Papas que habían comprendido plenamente la exigencia del apostolado, un Gregorio XVI, un Pío IX, sostenidas por una opinión pública definitivamente atenta a ese problema, vieron multiplicarse las congregaciones que les proporcionaban hombres y mujeres llamados a esa vocación, en tanto que las «Obras misioneras» se iban fundando para asegurarles recursos. En 1870 se habían obtenido ya excelentes resultados. Sacerdotes o legos, los misioneros alcanzaban ya la cifra de 18 000 y las religiosas (que en 1815 no pasaban de 200) superaban ahora a los hombres. Apenas quedaba parte del mundo donde no se hubieran establecido las misiones católicas.

El movimiento prosiguió y hasta fue acelerándose. En dos ocasiones tomó la apariencia de una verdadera carrera: en el último cuarto del siglo XIX, cuando el desenvolvimiento de las misiones correspondió a la expansión colonial de los blancos; más tarde, inmediatamente después de la primera guerra mundial, cuando, adaptándose a condiciones nuevas, el apostolado católico señaló nuevos progresos, en el mismo instante en que la primacía europea era puesta en tela de juicio. Pero no hay que pensar que tales resultados fueran alcanzados sin trabajo alguno. Se ha repetido mucho que las facilidades ofrecidas por los progresos técnicos a los misioneros les habían ayudado mucho en sus trabajos; eso sólo es verdad hasta cierto punto. Sin duda alguna, ya no se estaba en la época de San Francisco Javier, en la que sólo el hecho de embarcar para Asia suponía una peligrosa aventura. ¿Pero a cuántos peligros no seguían expuestos los misioneros? ¿A cuántos mataron las enfermedades llamadas «coloniales», entonces tan mal conocidas? ¿Cuántos no fueron víctimas de las violencias de la xenofobia exagerada por las corrientes nacionalistas, cada vez más poderosas en los pueblos colonizados? En setenta años, más de doscientos cincuenta misioneros perecieron de muerte violenta.

1. Ver t. XI, cap. VII.

A ésta se añadieron incluso otras dificultades, que pueden considerarse inherentes al oficio de misionero. Una de las más serias fue, a lo largo de este período, la competencia de las misiones no católicas. Si la acción misionera de la ortodoxia rusa, organizada desde 1898 por el Instituto de Kazán en Corea, en China, en Japón, en Siria, en Abisinia, fue —hasta 1917, en que cesó del todo— de poca importancia, las misiones protestantes, a cuyo despertar hemos asistido[1] no cesaron de progresar. Todas las Iglesias surgidas de la Reforma se lanzaron al apostolado: los Estados Unidos, por sí solos, contaron con 300 sociedades misioneras protestantes; Inglaterra, 160; Alemania, 45; sin hablar de las «sociedades bíblicas» que traducían la *Biblia* a 380 idiomas, federadas todas desde 1920 en un «Consejo internacional de Misiones». Si es verdad que no hubo oposición abierta que desembocara en crisis, como antaño el «asunto Pritchard»,[2] muy pronto los misioneros católicos chocaron con los esfuerzos protestantes. Así ocurrió en El Cabo, en Madagascar, en el Togo, en algunos de los archipiélagos del Pacífico, que durante mucho tiempo estuvieron cerrados al catolicismo.

Otros adversarios más temibles se fueron afirmando con el paso de los años. A partir de 1917 el comunismo marxista llevó adelante, en todas partes, una encarnizada ofensiva contra las misiones cristianas, a las que el mismo Lenin asimilaba a las empresas colo-

1. Tomo XI, cap. VII. Las misiones protestantes serán estudiadas en el tomo XIV.
2. Ver t. XI.

nialistas del capitalismo; en China, por ejemplo, después de 1927, los «ejércitos» comunistas aprisionaron, en las regiones controladas por ellos, a gran número de misioneros, e hicieron la vida difícil a los cristianos del país. En fin, en los años que precedieron a la segunda guerra mundial se asistió a una renovación, lenta al principio, pero después más y más rápida, del Islam; siempre había opuesto a la penetración cristiana una resistencia poco menos que invencible, hasta el punto que en el Norte de Africa, por ejemplo, hubieran podido contarse fácilmente las conversiones realizadas desde la instalación francesa; en adelante, los misioneros no se toparían con una especie de masa inerte, sino con un organismo renovado, consciente de su fuerza y de sus oportunidades, y en pleno impulso.

Y sin embargo, a pesar de esas dificultades y resistencias crecientes, la catolicidad no dejó de hacer progresos cuyos resultados, en 1939, parecerán impresionantes. Evocando este capítulo de la historia, Pío XII hablará de una «primavera misional, prometedora como nunca la hubo». El juicio es exacto no sólo en lo referente a nuestro período, sino también a los años que siguieron, los que todavía vivimos, y en los que, a la brillante floración, sucedió el pleno desarrollo.

## Roma, capital de las Misiones

La primera, la más cierta causa de esa sorprendente expansión es, sin duda alguna, la acción del Papado. Ninguno de los cuatro Papas que se han sentado en este tiempo en la Silla de Pedro ha dejado de ser, según la frase ya admitida, «un Papa misionero»; es decir, ninguno ha dejado de experimentar profundamente la exigencia del apostolado, ni de trabajar, ya mediante publicaciones doctrinales, ya por los hechos mismos, por reforzar, animar, organizar y hasta reformar las Misiones.

En este terreno, igual que en otros, León XIII fue el hombre de las grandes instituciones. Pontífice en el momento de la más impresionante expansión colonial, comprendió y recordó veinte veces que «la Iglesia, madre de la civilización», según su fórmula,[1] era la única que podía dar a la empresa colonialista ese «suplemento de alma» que de manera tan evidente le faltaba. Cosa que, por lo demás, probó de modo suficiente al ponerse al frente —en compañía de su amigo el Cardenal Lavigérie— de la cruzada contra la esclavitud. El movimiento misionero, ya en pleno impulso, no contó con protector más caluroso que él. Siguió personalmente su desarrollo, animó a los institutos religiosos a ser cada vez más misioneros, se interesó de cerca en el progreso de las «Obras misionales» ya existentes y en el nacimiento de la tercera, la de San Pedro Apóstol. Siguiendo su llamamiento, los Padres Blancos y los Padres del Espíritu Santo emprendieron la penetración en el Africa negra. Más aún: se dio cuenta perfectamente de la urgencia que la Iglesia tenía allí de desarrollar en seguida las cristiandades autóctonas de Asia y de Africa y, para eso, de aumentar el clero indígena: su carta apostólica *Ad extremas*, de 1893, acerca del clero en las Indias, contiene lo esencial de los planes que treinta años más tarde desarrollarían Benedicto XV y Pío XI. E incluso quiso mostrar formalmente la independencia de la Iglesia con respecto a las potencias coloniales, enviando un delegado apostólico que le representara ante el emperador de China, proyecto que la hostilidad de Francia hizo fracasar.

De Pío X se ha dicho mucho que, preocupado ante todo por la restauración de la vida interior de la Iglesia y de asentar sus bases espirituales, se había ocupado poco de su expansión. Pero ya hemos visto hasta qué punto parece discutible esa aserción para un Papa que fue el primero en tener la intuición de la Acción Católica; y lo mismo se diga en cuanto al apostolado misionero. Si el santo José Sarto no tomó una iniciativa comparable a las de sus sucesores, no se tiene por ello el derecho de afirmar que se desinteresó del problema, ya

1. Ver vol. XII, pp. 89 y sigs.

que una de sus mayores obras fue precisamente reformar la Congregación de la Propaganda para darle mayor libertad de acción, más flexibilidad y eficacia, a fin de concentrar sus esfuerzos en la evangelización de los paganos; a lo que hay que añadir que fue él quien creó cuarenta y una circunscripciones misioneras, quien consagró toda su parte de su acción diplomática a apoyar a las misiones, como lo hizo, por ejemplo, en una carta al Mikado Mutsu-Hito, que no dejó de tener resonancia.

Pero con Benedicto XV se inaugura propiamente la serie de los grandes «Papas misioneros», que prosiguió con Pío XI, Pío XII, Juan XXIII y Paulo VI. Y también desde este punto de vista conviene subrayar una vez más cuán injusta es la imagen que se nos ha dejado del enfermizo pontífice Della Chiesa, figura casi borrosa entre dos prestigiosos testigos de Cristo. Aquel Papa a quien tan eficazmente vimos preocuparse por las Iglesias orientales,[1] no podía menos de interesarse por las misiones. En plena guerra se le ve dedicar audiencias y horas de trabajo a establecer sólidamente y a promover esa *Unión misionera del Clero*, cuya importancia no dejará de señalar. Terminada la guerra, cuando se negociaron los tratados de paz, aunque estuviera ausente de las conversaciones de Versalles, halló el medio de intervenir para que la herencia de las misiones alemanas no fuera entregada a otras manos que no fuesen las católicas. La política iniciada por sus predecesores, de creación siempre más rápida de circunscripciones eclesiásticas, fue proseguida con vigor por Benedicto XV: en ocho años no creó menos de cuarenta y cinco vicariatos y prefecturas apostólicas. ¿En cuántas circunstancias no demostró su simpatía por las misiones? Ordenando un triduo para el aniversario de la fundación de la Propaganda —al que ya no asistiría— canonizando a santas figuras misioneras. Pero el gran hecho de su pontificado fue la publicación de la encíclica *Maximum illud*, verdadera Carta Magna de las Misiones, en la que fija los deberes de la jerarquía, significa a los misioneros la actitud que deben adoptar, proclama, sobre las ruinas provocadas por la locura del nacionalismo, el carácter supranacional de la Iglesia y orienta al apostolado en el sentido del porvenir.[1] Acerca de este punto no cabe la menor duda: la expansión de la catolicidad no hubiera sido lo que fue de no haber vivido el delicado y firme Pontífice cuya última palabra, en la agonía, fue: «Las misiones...»

Toda esta obra, ya tan bien preparada, culminó y alcanzó su cumplimiento con Pío XI. El Papa lo confesaba muchas veces a quienes le rodeaban: la idea de que hubiera sobre la tierra mil millones de hombres que ignoraban a Cristo le impedía literalmente dormir. Por ello apenas pasó un mes de su pontificado sin que, de un modo u otro, se ocupara de las misiones, sin que hablara de ellas o tomara alguna decisión referente a ellas. Un texto importantísimo, la encíclica *Rerum Ecclesiae*, que recogía toda la doctrina anterior, fijó definitivamente el método que debía seguir el apostolado católico, llevando a cabo en ese sentido una verdadera reforma de las misiones. El resonante eco que realizó el Papa consagrando personalmente a los seis primeros Obispos chinos, mostró su resolución a hacer pasar sin tardanza esa reforma a los hechos reales. Y fue también él quien constituyó el mayor número de nuevas circunscripciones eclesiásticas —213—; él quien, para suscitar vocaciones misioneras, resolvió confiar territorios de misiones a todas las órdenes y congregaciones —o casi a todas—, incluso a las que nunca habían sido misioneras; fue él quien aumentó enormemente el Colegio de la Propaganda, instalado por el mismo Papa en el Janículo, cerca de San Pedro; fue también él quien tuvo la idea de la exposición misional de Roma en 1925, y quien en vísperas de su muerte decidió otra para 1940... En todo el inmenso campo cubierto por las misiones, no hay un solo rincón en el que no se encuentre un surco abierto por el Papa Ratti.

1. Precedente capítulo.

1. Ver más adelante.

La acción directa, personal, de los Papas a favor de las misiones fue considerable; y se vio servida por un instrumento de primer orden, el mismo creado en 1622 por Gregorio XV, a fin de que la Santa Sede tuviera las manos libres en el gobierno de las Misiones:[1] la Congregación de *Propaganda Fide.* Reorganizada por Pío X, en un sentido que reforzaba sus poderes, «la Propaganda», según la expresión consagrada, representó un enorme papel en el desarrollo y organización del movimiento misionero. Tan enorme incluso que llegó a ocurrir que surgiera algún motivo de celos con respecto al cardenal Prefecto, el «Papa Rojo». La Congregación contó, por lo demás, con dirigentes enérgicos y emprendedores: bajo León XIII, el Cardenal Ledochowski, polaco de temperamento de fuego, que todo lo controlaba personalmente: bajo Pío X, el minucioso Cardenal Gotti, perfecto organizador; bajo Benedicto XV y Pío XI, sobre todo, el *Cardenal Van Rossum,* holandés de aspecto frío, capaz de audaces decisiones ejecutadas inmediatamente con método. El Palacio de la plaza de España fue el centro que animó, dirigió, controló toda la inmensa obra misional en la superficie de toda la tierra. Una inteligentísima centralización de poderes permitía a la Propaganda decidir por sí sola, en todo lo referente a las misiones, y hasta arbitrar y juzgar: de manera que su acción pudo ser más rápida, más inmediata, que la de cualquier otro dicasterio romano. Nombrando a los Vicarios y Prefectos apostólicos, decidiendo las «comisiones», es decir, las atribuciones de los territorios de misión a las órdenes religiosas, administrando las sumas, a veces considerables, reunidas por las Obras misioneras, y repartiéndolas, controlando igualmente la formación de los misioneros, para la que fue creado, en 1935, el *Instituto científico de Misiones,* la Congregación de la Propaganda fue, a lo largo de los cuatro pontificados, la irreemplazable auxiliar de los Papas para cuanto se refiriera a la gran obra de la expansión católica.

1. Ver *«El gran siglo de las almas».*

Esta acción de la Santa Sede en la obra misionera ha podido ser seguida, literalmente, sobre el mapa, con sólo ver cómo se multiplicaron las circunscripciones confiadas a las misiones. Sabido es que en el umbral del siglo XVII, para poner término a cierta anarquía y a los excesos de poder de las potencias colonizadoras, Roma creó los Vicarios apostólicos,[1] representantes directos de la autoridad pontificia en un territorio definido. Desde entonces, el sistema se completó y tradujo de manera precisa el progreso cristiano en las regiones que había que evangelizar. Cuando, franqueada la primera etapa de siembra evangélica, una región cuenta con bastantes católicos como para que pueda considerarse que la Iglesia se ha establecido allí, Roma nombra un «Prefecto apostólico», prelado que no tiene categoría de Obispo; después, cuando el desarrollo es suficiente, el territorio se convierte en «Vicariato apostólico» y su titular posee ya el carácter episcopal.[2] En fin, cuando Roma estima que una cristiandad es verdaderamente adulta, capaz de asumir sus propios destinos, establece en ella la jerarquía normal, creando diócesis y archidiócesis, como en Europa. La multiplicación de Prefecturas y Vicariatos apostólicos, la institución de diócesis, traducen exactamente la expansión misionera: la siguen y la consagran; muestran también con qué precisión la Santa Sede la ha seguido. Pues bien: ése fue, precisamente, uno de los rasgos sorprendentes de la historia de las Misiones: la continua creación de nuevos territorios. A la muerte de Pío IX, en 1878, había 106 circunscripciones misioneras; al advenimiento de Pío XI, en 1922, eran 318; cuando él desapareció, en 1939, habían llegado a ser 531.[3]

1. Ver *«El gran siglo de las almas».*

2. Existen misiones «sui juris» que dependen directamente de Roma y también territorios llamados «abadías nullius» confiados a una orden religiosa cuya regla prohibe a sus miembros el recibir el título episcopal.

3. Por lo tanto, repartidas en cinco categorías: Diócesis: 29 en 1878 y 91 en 1939; Vicariatos apostólicos: 63 en 1878 y 299 en 1939; Prefecturas apos-

Roma no fue capital de las misiones solamente porque de ella partiesen las instrucciones doctrinales y las decisiones administrativas. También tomó, en lo sucesivo, en su mano todos los poderosos organismos que asociaban el conjunto de la Iglesia al esfuerzo misional.

En la primera mitad del siglo XIX nacieron dos «Obras misioneras» que no contribuyeron poco a la renovación de las misiones: la *Propaganda de la Fe*, a la que quedó gloriosamente unido el nombre de Paulina Jaricot, y la *Obra de la Santa Infancia*, fundada por Monseñor De Forbin-Janson.[1] En 1889 nació una tercera, la de *San Pedro Apóstol;* el fin que le asignó su fundadora, *Jeanne Bégard,* estaba dentro de la línea que sería indicada por los Papas: la formación de un clero indígena. Esta santa joven, ayudada por su madre, consagró toda su fortuna y se dedicó con un celo sin límites a mantener a seminaristas de color y a levantar iglesias en Asia —¡sólo ella financió la mitad de la catedral de Kyoto!—. Cuando por entonces cayó Francia en el anticlericalismo, temió que su obra se viese amenazada y pasó a Suiza, donde Georges Python hizo que el Consejo de Friburgo le otorgara la personalidad jurídica. León XIII la bendijo; Pío X, intuyendo la importancia de la empresa y viendo a Jeanne Bégard caer gravemente enferma, confió la obra al joven Instituto de las Franciscanas Misioneras de María. Benedicto XV la recomendó a toda la Cristiandad e hizo de manera que todos los países tuvieran una organización nacional. Pío XI, en fin, en 1929, le dio sus estatutos definitivos. El primer Obispo japonés consagrado por él sería un «pupilo» de Jeanne Bégard.

Otras muchas obras se interesaban materialmente por las misiones. El *Manual de las Misiones católicas* del Padre Arens enumera 228. Si la *Ludwigs Missions Verein* y el *Afrika Verein* de Alemania poseían una organización notable, no todas tenían, evidentemente, los medios y su capacidad de irradiación a la altura de su generosidad. Esta dispersión de esfuerzos no servía a la causa común. También Pío XI tomó medidas, desde su advenimiento, para establecer un orden. No suprimió las obras existentes; las dejó vivir y desarrollarse, pero impidió la creación de otras nuevas. La generosidad de los fieles sería orientada en adelante por la Santa Sede según «un plan racional y metódico». En 1922, la Obra de la Propagación de la Fe fue transferida de Francia a Roma, «para mejor adaptarla y realzarla con la autoridad pontificia y hacer de ella el organismo que centralice todos los donativos de los fieles en favor de las misiones». Transferencia que los católicos de Francia aceptaron sin placer, pero con generosidad: sus ofrendas no disminuyeron en adelante. Más tarde, de 1922 a 1929, una serie de *motu proprio* dispuso el sistema: directamente dependiente de la Propaganda, la Propagación de la Fe se convierte en la obra principal y sus directores lo son, al mismo tiempo, de la obra de San Pedro; la Santa Infancia queda al margen, encargada de ocuparse de la formación de la juventud en los países de misiones, pero controlada también por los servicios de la plaza de España. Las tres tuvieron, en adelante, derecho al título de «Obras pontificias misioneras».

A esta vasta empresa de ayuda material a las misiones se añadió otra de carácter diferente, cuyo fin no era el de reunir fondos, sino algo que, en cierto sentido, era aún más importante. En 1915, el Padre *Paolo Manna,* de las Misiones Extranjeras de Milán, conmovido al comprobar que ni siquiera el clero prestaba a las misiones la atención que se debiera, decidió lanzar un movimiento que suscitara más fervor. Esta fue la *Piadosa Sociedad de la Unión misionera del Clero,* que invitaba a los sacerdotes a rogar y a hacer rogar por las misiones; también suscitaría entre ellos y la juventud vocaciones misioneras. El Obispo de Parma, Monseñor Conforti, señaló la iniciativa a Roma; el Cardenal Van Rossum adivinó inmediatamente su utilidad; se entusiasmó con la obra, la proclamó «providencial», la recomendó a la atención de todo el episcopado ita-

tólicas: 13 en 1878 y 125 en 1939; Misiones «sui juris: 0 en 1878 y 11 en 1939; Abadías «nullius»: 1 en 1878 y 5 en 1939.

1. Cfr. t. XI, cap. VII.

liano. En 1919, Benedicto XV la aprobaba en una frase de la *Maximum illud*, lo que la situó inmediatamente en las dimensiones del mundo. En dos años se inscribieron a ella dieciocho Obispos. Pío XI la tomó, a su vez, bajo su protección e hizo de ella cosa suya. En 1939, la «Pía Unión» contaba con 160 000 sacerdotes. Al lado de los organismos administrativos y financieros era un espléndido medio de acción espiritual el que tenían desde entonces los Pontífices entre sus manos.

## La opinión pública y las Misiones

Esta acción del Papado fue grandemente facilitada por el interés que la opinión pública cristiana manifestó hacia las misiones. Desde comienzos del siglo XIX, sobre todo desde la aparición de *El Genio del Cristianismo*, de Chateaubriand, la corriente hostil a los misioneros, desencadenada por Voltaire y los Enciclopedistas, había cedido y cambiado de signo: ahora existía interés por las misiones e incluso la gente se apasionaba por ellas. Y esa popularidad no sólo no decreció, sino que fue en aumento.

Las revistas misioneras, cuyo éxito estaba ya bien establecido, progresaron más. Los *Anales de la Propagación de la Fe* recibieron un impulso y siguieron su carrera brillante; pero al mismo tiempo se crearon otros órganos misioneros, en gran número, dirigidos a públicos de diversos niveles. Los *Anales de la Santa Infancia* conmovieron a lectores y lectoras relatando, según los términos de sus prospectos, «esos sacrificios llenos de generosidad o esas graciosas inspiraciones familiares a la infancia». Fundadas en 1868, las *Misiones Católicas*, revista semanal, «tendieron a hacer conocer día a día los trabajos de los obreros apostólicos» y de hecho constituyeron una notable mina de documentos. Todos los países vieron nacer sus propias revistas misioneras: en España, por ejemplo, *El siglo de las Misiones*, del Padre Gil; en Irlanda, *The World*. De carácter más científico fueron, en Francia, la *Revista de historia de las Misiones*, y en Alemania, la *Zeitschrift für Missionswissenschaft*. La Propaganda, por supuesto, tuvo la suya. Todos los institutos religiosos misioneros quisieron tener su órgano, de los que fueron particularmente cuidados la *Revista de las Misiones Extranjeras*, de París, y la de los Padres del Espíritu Santo. La sola enumeración de tales publicaciones llenaría páginas enteras: el Padre Arens reúne 411 títulos sólo en Europa, y confiesa no estar muy seguro de no haber olvidado alguna.

A decir verdad, es toda la literatura misional la que alcanza gran éxito. Esa literatura comporta un aspecto casi místico: el misionero era ese hombre de luenga barba, regresado por fortuna de los países «extranjeros», al que escoltaban los sortilegios de Africa, Asia y Oceanía, el tam-tam, las piraguas, los tiburones y palanquines, el coral, los arrecifes y lagos, según cada caso, tal como lo evocaría no sin humor un antiguo misionero.[1] La afición al exotismo encontró abundante pasto en que satisfacerse: los famosos relatos de las expediciones del Padre Huc a la Tartaria y al Tibet, de los que Napoleón III encargó una edición a la Editora Nacional, alcanzaron un éxito extraordinario y duradero.[2] Las librerías abundaron en biografías de héroes de Cristo, cuya influencia fue muy profunda; así fue como, leyendo la ejemplar vida del Padre Perboyre, mártir, el joven Vicente Lebbe sintió despertársele su vocación de apóstol de China. Un hombre encarnó durante largos años lo que la literatura misionera tenía de más notable, *Georges Goyau* (1869-1939); hombre menudo, pequeño, cuya fragilísima envoltura encubría una inteligencia y un alma igualmente vivas, a quien vimos enzarzado en los combates políticos del «Compromiso» [3] y en la Acción social [4] y que consagró también buena parte de su actividad

1. R. P. Bonnichon, *Etudes*, diciembre de 1955.
2. Fueron reeditados en 1958 y en 1962. (Libro de bolsillo).
3. Ver índice.
4. Ver índice.

a estudiar científicamente y a hacer conocer las misiones.

Hacer conocer las misiones fue en lo sucesivo uno de los designios del episcopado, de la Iglesia toda. La agencia *Fides*, creada por Pío XI, difundió en la prensa las noticias concernientes a las misiones. En las universidades católicas de Lovaina, París, Lille y Friburgo fueron fundadas «cátedras de las misiones», a menudo asociadas a cátedras de etnología, donde los futuros misioneros tuvieron mucho que aprender. A la «misiología» naciente aportó mucho el catolicismo alemán, sobre todo bajo el impulso del profesor Schmidlin, alsaciano, iniciador de «círculos misioneros de sacerdotes», en los que se hizo muy buen trabajo antes de la guerra de 1914, y también de la *Akademische Missionsbund*, de Münster. Para difundir entre el gran público la curiosidad y simpatía hacia las misiones fueron utilizados los medios modernos de publicidad, según el modelo de las grandes exposiciones universales: la Iglesia les dedicó una importante, la que en 1925 quedó instalada en los jardines del Vaticano, y que mostraba, según frase de Pío XI, «como un libro inmenso y sorprendente» todo lo que las misiones hacían por el vasto mundo.[1] En 1931, en París, la Exposición colonial abrió un pabellón de las misiones, al que afluyeron multitudes durante meses. Museos misionales permanentes reunieron documentos sobre la historia de las misiones, que mostraron ser infinitamente preciosos para la etnología; el más importante fue creado en Letrán y confiado al Padre W. Schmidt, célebre etnólogo, que lo dotó de los útiles museográficos más modernos. También el cine vino a ayudar a la propaganda misionera; el film de Léon Poirier *La llamada del silencio,* dedicado al Padre De Foucauld, y el del Padre Lhande, sobre la India, hicieron gran impresión.

De esta manera, la Iglesia entera se sintió invitada a participar en la obra misional y de hecho se asoció a ella. En los Estados Unidos de América, la *Mission Crusade*, fundada en 1925, alcanzó en veinticinco años un millón de adheridos. En 1926 fue instituido el «dominio misional», en el que los fieles de toda la catolicidad serían informados acerca de la obra realizada y de sus necesidades en hombres y en dinero. Las numerosísimas canonizaciones y beatificaciones de misioneros mártires, a veces muy próximas en el tiempo, acabaron de mostrar al pueblo fiel la importancia que la Iglesia daba a la obra por la cual esos santos habían ofrecido sus vidas. Y fue un gesto de gran alcance aquel por el que Pío XI otorgó, en 1925, a los misioneros como patrona celestial a la joven santa más célebre de la época, Santa Teresa de Lisieux, que durante su breve vida —en frase suya— había «negociado» (es decir, sufrido y orado) por las misiones.

## Al servicio de las Misiones

Multiplicáronse las adhesiones a esta causa, cuya importancia ya medían los católicos. Ya la época precedente había asistido a un verdadero pulular de institutos misioneros. El fenómeno prosiguió, sin ceder. Las antiguas congregaciones alcanzaron un notable desarrollo: Sacerdotes de las Misiones extranjeras de París, lazaristas, redentoristas, jesuitas (éstos en el primer puesto, con el 18 por 100 del personal misionero), precedidos por los franciscanos. Los institutos nacidos en el siglo XIX marcharon en pos de ellos: los Padres del Espíritu Santo, a quienes el Padre Libermann dio su organización definitiva; los Picpuchinos, los Padres de la Santa Cruz, oblatos de María Inmaculada, Maristas, Marianistas, la congregación belga del Corazón Inmaculado de María, llamados Padres de Scheut, la sociedad de San José, llamada de Mill-Hill, valerosa fundación del Cardenal Gibbons, los Salesianos de Dom Bosco, los Padres de las Misiones Extranjeras de Milán, los Hijos del Sagrado Corazón, de Verona, los Pallotinos y muchos otros, de los que los más originales fueron, quizá, los célebres Padres Blancos del Cardenal Lavigé-

1. Uno de los principales organizadores de la exposición misional fue el abate Angelo Roncalli, futuro Papa Juan XXIII.

rie, al principio puramente franceses, pero que muy pronto agruparon a veinte nacionalidades, y cuyo hábito —el vestuario propio de los árabes— delataba ya su vocación africana.

Pero nada de eso bastaba; los sembradores esperaban a otros obreros. Aún surgieron nuevos institutos y —hecho característico— eso ocurría en todos, o casi todos, los países. En Italia fueron los Padres de la Consolata de Turín; en Austria, los benedictinos de Santa Odila; en España, los Padres de María Inmaculada, hijos del santo Arzobispo Claret y Clará, llamados aún «Misioneros de Vich»; en Holanda, pero fundados por alemanes exilados por la Kulturkampf bismarkiana, los Padres del Verbo Divino; en Irlanda, la Sociedad de San Columbano, más conocida con el nombre de Misiones de Maynooth; en Francia nacieron una docena de institutos, los Padres de la Salette, los oblatos de San Francisco de Sales, sacerdotes del Sagrado Corazón, de San Quintín... Tampoco América se quedó a la zaga, con sus Padres de Maryknoll, en los Estados Unidos, y los sacerdotes del Seminario de San Francisco Javier, en el Canadá. Nos es forzoso renunciar a enumerar todas estas formaciones, cuya talla, por otra parte, es bastante diversa. En 1939 pudieron contarse como realmente importantes más de ochenta.

Un hecho digno de mención: los franceses, que en el período anterior habían sido con mucho los más numerosos en el reclutamiento misional, siguieron ocupando el primer puesto si sólo se tiene en cuenta las cifras absolutas; pero en valores relativos se encontraron con opositores fuertes y hasta fueron aventajados por países mucho menores que Francia. Consecuencia de las leyes laicas... En 1939 si por cada treinta misioneros franceses no había más que doce italianos, siete alemanes y ocho americanos, había en cambio cerca de veinte belgas, veinte holandeses y diecisiete irlandeses. Por otra parte, el número de misioneros originarios de países evangelizados no cesaba de crecer y superaba ya los 7 000. El esfuerzo apostólico era verdaderamente el esfuerzo colectivo de la Iglesia universal: la catolicidad entera sentíase asociada a él. Las mujeres hicieron mucho más que seguir el movimiento misionero: lo precedieron, hasta el punto de ser dos veces más numerosas que los hombres. En muchos sectores preparaban el terreno a los evangelizadores. Si en todas partes dieron los religiosos, por su abnegación, testimonio de la verdadera caridad de Cristo, en ciertas regiones —por ejemplo, en los países islámicos— las religiosas constituyeron por medio de las mujeres y de los niños, el único lazo de unión posible con las masas indígenas. Aquí, más aún que en lo referente a los hombres, sería imposible cualquier enumeración. En 1939 había unos 180 institutos femeninos de vocaciones misioneras, sin incluir los de carácter local o de reclutamiento indígena. La cifra total de las religiosas misioneras se acercaba a 40 000. A las antiguas formaciones, tales como las Hijas de la Caridad, de Monsieur Vincent, que desde hacía siglos trabajaban en todos los rincones del mundo, el siglo XIX vio añadirse otras muchas, asociadas unas a institutos masculinos, como las Hermanas Blancas; autónomas otras, como las Hermanas Azules, de Castres, o las Hermanas de San Pablo, de Chartres: algunas alcanzaron de pronto un puesto considerable como en el Canadá las Hermanas Grises, de la Bienaventurada Madre Youville. No pasaba año, desde 1870, en que no se viese surgir en algún país un instituto misionero femenino. Sólo en Francia, entre 1870 y 1939, nacieron doce: uno de ellos se extendió con una rapidez sorprendente, las franciscanas misioneras de María, fundadas en 1877 por una mujer de talento, Elena de Chappotin, que en sesenta años sobrepasaron la cifra de cinco mil, después de haber tenido el honor de contar con mártires terriblemente ejecutadas en China durante la revolución de los Boxers. Igualmente en Italia aparecieron, junto a las dominicas de Mondovi, las canosianas, las franciscanas del Corazón Inmaculado de María, las Hermanas de la Consolata, las de la «Pia Madre della Nigrizia», de Verona, que tuvieron tan hermoso papel en el Africa negra. Y sería necesario añadir a estas insuficientes menciones las numerosas formaciones que agruparon a las mujeres indígenas en los mismos territorios de mi-

siones y que a menudo constituyeron un elemento fundamental del apostolado. Así, antiguamente, en Indochina, los «Amantes de la Cruz» suministraron a la resistencia católica muchas almas selectas. El más célebre de esos institutos indígenas fue, sin duda, el de las Siervas de Nuestro Señor, fundado en la Papuasia, por Monseñor de Boismenu.

Misioneras y religiosas contaron cada vez con más recursos para preparar o apoyar su labor apostólica, con dos grandes medios de acción: la escuela y el hospital. En el empleo de la una y el otro, las mujeres demostraron ser irreemplazables. Las obras de caridad, orfelinatos, dispensarios, hospicios, hospitales, leproserías, se multiplicaron. Desde los orígenes de la misión moderna hubo siempre misioneros médicos: al hacer progresos la medicina, todo misionero se vio forzado a conocer sus rudimentos para curar al menos los casos benignos o los urgentes. Algunos alcanzaron una verdadera reputación y obtuvieron también éxitos apostólicos al dedicarse a la tarea médica, como el Padre Wieger, el apóstol de Mogolia, que repartió millares de saquitos con remedios. En la India una religiosa alemana, la Reverenda Madre Leusche, creó en 1883 un centro de formación médica, de donde salió, en 1890, la primera mujer médico misionera, que fue una hindú. Si bien es verdad que los protestantes, al disponer de más capital, dejaron atrás a los católicos en cuanto al número de los hospitales, a partir de 1920 se hizo un esfuerzo muy serio para construir en todas partes. Los Padres americanos de Maryknoll contaron con médicos agregados; en Irlanda, el seminario misional de Galway; en Alemania, la asociación de Wurtzburg, formaron sistemáticamente a médicos. Dos mujeres admirables, escocesas puritanas convertidas a la fe romana, médicos ambas en la India, Agnes Mac Laren y Margaret Lamont, lanzaron la idea de una orden misionera de mujeres médicos, idea que la tirolesa Ana Dangel llevó a cabo en los Estados Unidos, en 1925, en la sociedad de las *Medical missions Sisters*. En vísperas de la segunda guerra mundial, el Padre Gemelli, rector de la Universidad del Sagrado Corazón y sabio biólogo, creó centros de formación médica para misioneros en Milán, Bolonia y Parma.

El otro medio de acción, normal en lo sucesivo, fue la escuela. El Cardenal Lavigérie subrayó ya su importancia; también insistió en ello la doctrina de los Papas. La escuela se volvió así en el anejo obligatorio y normal de la misión. Por su medio se pudo transformar a las nuevas generaciones y bautizar a los niños cuyos padres, aún paganos, imitaban en seguida su ejemplo. La obra de la Santa Infancia, fundada para arrancar a la muerte a «los pequeños chinos», se orientó cada vez más hacia la ayuda de la escuela misional. Las cifras muestran bastante la importancia que alcanzó la escuela: en China, en 1890, 5 000 escuelas instruían a 100 000 chinos; en 1939, más de 9 000 daban educación a más de 300 000. También en Africa la escuela fue un admirable medio de penetración; en 1939 se contaba con cerca de 15 000. El esfuerzo escolar no se limitó a la instrucción elemental. Varias órdenes religiosas multiplicaron los colegios de segunda enseñanza, abiertos a menudo hasta a los jóvenes no cristianos: así, los marianistas en el Japón y los maristas en China y, para las chicas, las damas del Sagrado Corazón, las ursulinas, las damas de San Mauro, las canosianas. Sabido es ya el esfuerzo realizado por los jesuitas, que los situó en el más alto nivel y qué realizaciones fueron las suyas: grandes seminarios regionales, colegios, universidades, institutos científicos; su misión de Shanghai adquiere una justa celebridad por el conjunto de alta cultura que llevó a cabo.

Esta doble acción caritativa y educadora se situó cada vez más en el marco de una acción estrechamente ligada a la obra de apostolado. En innumerables sectores los misioneros se vieron obligados a representar un papel de guías, de consejeros técnicos, casi de administradores de sus bautizados. En nombre de la moral cristiana entraron en lucha contra las plagas sociales, por ejemplo el alcoholismo. Se opusieron a usos degradantes para la persona humana como, en Africa negra, el de la «dote»,

que llevaba a hacer vender a las jóvenes como ganado; en el Camerún, por ejemplo, la obra del *Sixa*, fundada por los Padres del Espíritu Santo, constituyó una verdadera escuela de salvaguardia del matrimonio. En China e Indochina se opusieron a la costumbre de instalar concubinas en el hogar; en la India, a la de quemar a las viudas con el cadáver de sus maridos. En el vasto capítulo de la colonización blanca, donde no todo es tan noble, los misioneros asumieron constantemente una tarea de progreso social y de perfeccionamiento humano,[1] complementaria, en cierta manera, de su labor propiamente apostólica. No es ese uno de los aspectos menos chocantes de esta historia humana de la obra propiamente humanitaria cumplida en el nombre de un ideal sobrehumano. También se les rindió buen número de homenajes, como el de Winston Churchill, que, habiendo visto a los Padres Blancos en Uganda, escribió: «Su acción civilizadora estalla por todas partes, y de un viaje por sus comarcas se lleva uno la convicción de que sólo ellos son capaces de convertir en hombres a unos groseros salvajes.» O el de Sir Bastlère Prere en la tribuna del Parlamento británico: «La obra de los Padres del Espíritu Santo constituye un modelo para cualquiera que desee civilizar y cristianizar a Africa.»

Otros dos rasgos deben señalarse en el movimiento misional. Ante todo, el puesto cada vez más importante que ocupan los seglares. Propiamente, no se trataba de una novedad: en la India, en China, en Indochina, los misioneros habían reclutado hacía tiempo a auxiliares seglares. Pero ese reclutamiento se hizo sistemático, sobre todo después de la primera guerra mundial, cuando se preparó definitivamente, sobre todo en Africa, el sistema de los catequistas indígenas, escogidos entre los cristianos más formados y encargados de formar a los catecúmenos en parroquias a veces de enorme extensión. Al mismo tiempo se estableció otra forma de colaboración seglar, como una manifestación de la Acción Católica. Incluso en Europa se crearon organismos para preparar a hombres y mujeres a ir a trabajar con los misioneros. Así nacieron en Bélgica las «Auxiliares femeninas internacionales», que veremos crear por el Padre Lebbe y, más tarde, la «Formulac», que prepara a médicos católicos para el Congo; en Holanda, el «Grail» y el «Alma»; en Suiza, el «Instituto secular de ayuda misionera», de Friburgo. La más importante fue, sin duda, *Ad Lucem*, instituto francés cuyo éxito tiene valor de ejemplo. Nacido en 1931, en Lille, por la unión de siete estudiantes que deseaban realizar en su vida la síntesis entre una vocación misionera y el deseo de participar en el esfuerzo de apostolado laico pedido por los Papas. El movimiento atrajo muy pronto a médicos, profesores, asistentes sociales, enfermeras, resueltos todos a ir a ejercer su oficio en países de misión, para irradiar en ellos su fe. La primera fundación *Ad Lucem* fue realizada en 1936 por el doctor Aujoulat, en Efok, en el Camerún. Tuvo éxito inmediato. El pobre villorrio fue reedificado, gracias a un sistema de ladrillos creados con esa intención. Aujoulat se hizo también carpintero, cerrajero, granjero y agricultor, sin dejar de ser médico, naturalmente. Ni siquiera la guerra mundial frenaba el ímpetu de la empresa, y cuando terminara el conflicto el Centro médico policlínico tendría ya 170 camas y daría 150 000 consultas anuales. Así se destacaba una de las orientaciones que el apostolado iría haciendo suya cada vez más, con el paso del tiempo.

La otra no era menos clara. En el marco de las misiones, efectivamente, se vio ocupar sus puestos a hombres y mujeres cuya primera vocación no era misionera, sino contemplativa. Su propósito, al ir a instalarse en Asia o en Africa, no fue el hacer apostolado, convertir a los indígenas, sino testimoniar entre ellos lo que hay de más puramente espiritual en la fe cristiana. Así, ya en 1883 se fundaba una

1. Los misioneros han contribuido enormemente al progreso de la etnología. Una de las primeras revistas consagradas a esta joven ciencia fue, a partir de 1905, *Anthropos*, revista misionera. Uno de los maestros que más han hecho avanzar a esa ciencia fue el Padre Schmidt, conservador del Museo de Letrán.

Trapa en China, la de Nuestra Señora de la Consolación, no lejos de Pekín. Siguieron otras, en diversos puntos del globo. Habiendo pedido formalmente la *Rerum Ecclesiae* a las órdenes contemplativas que realizaran fundaciones en países de misión, la voz pontificia halló excelente acogida: los benedictinos de Monte Cassino, los de Bélgica y los de la Pierre-qui-Vire, fueron a fundar en Africa, en Corea y en Camboya. Lo mismo hicieron las dos observancias del Cister, por ejemplo, en Indochina, donde Dom Henri Denis hizo un interesantísimo esfuerzo de adaptación a las condiciones del lugar, o en Africa del Sur, donde los cistercienses de Marianhill recibieron el tributo de homenaje del joven Gandhi. Las mujeres no quedaron atrás, sobre todo las clarisas y carmelitas. Pero el éxito más extraordinario fue el de las trapenses del Japón: esta orden, que sigue la regla más severa —silencio absoluto, abstinencia total de carne, levantarse a las tres de la mañana—, realizó una fundación en el país del Sol levante en 1898; en vísperas de la segunda guerra mundial, ¡contaba con cerca de 200 trapenses japonesas!

## Colonialismo y misiones: un problema difícil

El celo apostólico de los Papas, el entusiasmo de los fieles, el acrecentamiento de las vocaciones no son las únicas causas de la expansión misionera: otra, más profana, influyó, y no cabría ignorarla. La última parte del siglo XIX y los comienzos del XX correspondieron en efecto, a un fenómeno histórico capital: el apogeo del dominio del hombre blanco sobre el mundo. La exploración de la tierra, realizada por los Stanley, los Livingstone, los Savorgnan de Brazza y los Amundsen, los Scott, los Peary, redujo, hasta el punto de hacerlas desaparecer, las zonas de la «terra incognita». Tras el explorador avanzaron los soldados; y tras ellos, los colonos y mercaderes. Creáronse así nuevos «imperios coloniales», primero el de Inglaterra, colosal con sus 30 millones de kilómetros cuadrados y sus 430 millones de habitantes; el de Francia, que extendía también a todos los continentes sus 11 millones de kilómetros cuadrados y sus 50 millones de almas, seguidos de lejos por el que Leopoldo II dio a Bélgica, el que Guillermo II constituyó para Alemania, y los de Italia y Holanda —mientras España y Portugal conservaban los despojos de sus enormes imperios pasados—. Pudo parecer entonces que todo el planeta sería repartido entre los blancos conquistadores. De esta manera, en el Congreso de Berlín (1885), Africa fue despedazada entre los dueños de turno.

La ambición de los blancos no se detuvo en las fronteras de países antiguos que, en el *Extremo Oriente*, habían permanecido cerrados a su penetración y a su comercio. Si Japón, guiado por el clarividente Mutsu-Hito, supo entrar a tiempo, en 1868, en la «era meiji», es decir, a adaptarse a la civilización occidental, China, enorme cuerpo débil, padeció la ley del conquistador occidental. Entreabierta después de la escandalosa «guerra del opio» de 1842, no llegó ni a modernizarse lo bastante para resistir, ni a neutralizar las ambiciones, oponiendo unas a otras. Todas las circunstancias sirvieron para aumentar la presión de los blancos; las cancillerías se repartieron las «zonas de influencia»; el coletazo xenófobo de 1900, llamado «revuelta de los Boxers», no llevó más que a una represión severa y al agravamiento de las medidas coercitivas; incluso cuando, en 1912, el viejo Celeste Imperio fue derribado por la revolución, China siguió siendo un campo de explotación para los blancos.

No es nuestro propósito hacer aquí un proceso al «colonialismo» y al «imperialismo» de los occidentales, ni preguntarnos si han llevado a los pueblos sometidos más dicha que sufrimientos, más progreso que vicios. Pero es innegable que, en gran medida, las misiones se encontraron asociadas a esa acción, como lo fueron antaño a la colonización española y portuguesa. Los misioneros penetraron en los países conquistados para evangelizarlos. Y con cierta frecuencia ocurrió incluso que se pusieron al amparo de las armas. La cosa era bien

natural: en comarcas bárbaras, donde era ignorado el más elemental derecho de gentes, era normal que el misionero aceptara la protección del soldado. En sentido inverso, las potencias colonizadoras, debían constituirse protectoras de las misiones: un misionero blanco asesinado era una «pérdida de prestigio» para todos los blancos y había que vengarlo. En China, el lazo de unión entre las potencias occidentales y las misiones: llegó a ser institucionalizado. Todos los tratados impuestos por los vencedores comportaban cláusulas de protección de las misiones,[1] e incluso, en 1862, Napoleón III había hecho reconocer el protectorado general de Francia sobre todas las misiones católicas. Esa situación —que la Santa Sede reconoció por el decreto *Acerbo nimis* en 1888— duró hasta cerca de 1922. Y sería farisaico negar que haya sido favorable a la causa de las misiones. Un gran misionero, Monseñor Guébriant, que sin embargo nada tenía de explorador colonialista, escribía: «La presencia de los franceses ha dado a los misioneros y a su obra la seguridad de que necesitaban y, con la seguridad, una gran medida de libertad.» Pero ¿era igualmente satisfactorio el reverso de la medalla?

El lazo así establecido entre la expansión de los europeos y las misiones trajo consigo, evidentemente, confusiones. Entre el hombre de Dios y el conquistador, entre los propósitos perseguidos por uno y por otro, entre la civilización europea y el Cristianismo, a veces incluso entre los intereses de la Iglesia y los del país protector, sin que haya que generalizar por ello, algunos misioneros —con absoluta buena fe— consideraban que servir a su patria terrestre y a la Iglesia era una misma cosa, y no veían mal alguno en sostener estrechas relaciones con las autoridades protectoras e izar la bandera nacional en lo alto de sus campanarios. Por lo demás, toda una literatura más o menos oficial los impulsaba por ese camino: Ferdinand Brunetière escribía tranquilamente que «los misioneros eran los mejores informadores y los más seguros agentes de los diplomáticos», y eran incontables las declaraciones de embajadores o de cónsules que felicitaban a los misioneros por su acción al servicio de su país.[1]

De esta manera los misioneros se hallaban, a los ojos de los no cristianos, alineados en el campo de los vencedores, obedecidos porque eran los más fuertes, temidos y a veces odiados. Lo que explica que cada vez que las potencias occidentales parecían menos fuertes, los cristianos hicieran el gasto del furor popular, como ocurrió cuando la revuelta de los Boxers, en la que numerosos misioneros y religiosas fueron martirizados y en la que hubo una verdadera hecatombe de cristianos. Y aun cuando las cosas no llegaban a semejantes dramas, las misiones «protegidas» no podían menos de estar aisladas de las masas por bautizar. A veces ese aislamiento era visible; en Pekín, las misiones poseían un barrio aparte, rodeado por un muro de defensa, el Pé-Tang. Medidas explicables, pero poco hábiles, acentuaron aún más ese aislamiento; en 1899, Monseñor Fa-

1. Ver t. XI, cap. VII.

1. Numerosos hechos de este género son señalados por el cardenal Constantini en su libro *Réforme des missions au XX*e *siècle*. La opinión más justa acerca de esta cuestión fue dada por el Padre Legrand, también misionero en China, en su revista *Le Christ au monde*, 1-2-1955. «Que un buen número de ellos, impulsados por el afecto natural a su país y a su idioma, se hayan mostrado demasiado cuidadosos de hacerlos estimar y amar, es innegable (una nota, añade: "Ese defecto, por lo demás, no era exclusivo de los misioneros franceses"). También es irrefutable que otros, menos numerosos que los anteriores, hayan —por espíritu de nacionalismo— antepuesto la enseñanza del francés a la del chino, que muchas veces hayan mirado con malos ojos la llegada de misioneros de otras naciones, sobre todo a los territorios que les estaban confiados, que hayan visto en el protectorado francés un medio de elevar el prestigio y la influencia, al menos cultural, de su país en China. Pero no hay que exagerar las cosas. Esos abusos —y son reales— no eran defecto de todos los misioneros franceses. Muchos de ellos han sufrido por esta causa y hubieran deseado suprimirlos. Además, eran en conjunto opuestos a los objetivos expansionistas de su patria, sobre todo cuando se realizaban con detrimento de China.»

vier, auxiliar de Pekín, obtuvo la firma de un acuerdo que reconocía a los misioneros la dignidad china de mandarines y a los Obispos la de virrey; es decir, al mismo tiempo, se les reconocía el derecho a las postraciones rituales que imponía la etiqueta china. Evidentemente, no era aquél el modo en que, en los primeros tiempos, los apóstoles y sus discípulos convirtieron al mundo pagano: ni San Pedro ni San Pablo entraron en Roma con las togas de senadores ni precedidos de lictores...

Ahí estaba, sin duda, el más grave peligro de una situación que, hay que repetirlo, parecía impuesta por las condiciones del tiempo; impedía el proceso normal de la conversión, tal como la historia de la Iglesia permite comprobarlo. Si uno se remonta a los principios del Cristianismo, ve a los propagandistas del Evangelio mezclados con el pueblo, a fin de penetrar en él, acercándose en lo posible a él, haciéndose «griego entre los griegos, gentil entre los gentiles», como decía el primero y más grande de los misioneros. Así constituían en torno a sí pequeños grupos de cristianos, a los que formaban en la fe y educaban. Después de un tiempo más o menos largo, escogían en la joven comunidad a los sacerdotes y diáconos —tal es la tarea que San Pablo confiaba a su discípulo Tito al dejar la misión de Creta—; después, bastante tiempo después, cuando la comunidad estaba bastante desarrollada y organizada, se le daba un jefe surgido de ella, un Obispo autóctono. Tal ocurrió, por ejemplo, con la Iglesia de las Galias o la de Inglaterra; la primera, fundada por evangelizadores llegados de Asia Menor; la segunda, más tarde, por misioneros romanos enviados por Gregorio Magno; mas poco a poco fueron haciéndose nacionales y llegaron a dirigirse solas, bajo la vigilancia de Roma. El objetivo era siempre el mismo: llegar a constituir las Iglesias indígenas, partes integrantes de la Iglesia universal y absolutamente iguales a las de las viejas cristiandades. Y la Iglesia no se consideraba verdaderamente instaurada en una región hasta que se había alcanzado ese último objetivo.

*Mutatis mutandis*, ¿no podría preguntarse si la mediocridad de los resultados obtenidos por las misiones en los tiempos modernos no se debería al hecho de que no se había seguido lo bastante el ejemplo de los antepasados? Y también podría preguntarse si no convendría romper a la vez el lazo que parecía atar a la empresa misionaria al colonialismo e implantar sólidamente a la Iglesia en la masa misma de los pueblos colonizados, confiándoles la responsabilidad de sus destinos espirituales y tratándoles como a iguales a los blancos. Así, pues, la cuestión de las Iglesias de color se hallaba planteada de manera conexa a la del colonialismo. No quiere eso decir que la Iglesia no la haya planteado hace mucho tiempo. En el siglo XVI, el célebre Padre Matteo Ricci, que se había hecho «Li-Mateu», y más tarde los equipos de Vicarios apostólicos enviados por la Propaganda, los Rhodes, los Pallu, los Lambert de la Motte y, más tarde aún, el Padre De Nobili en la India, habían sido los campeones de la causa del clero indígena en Iglesias autóctonas. Hasta los Papas habían tomado posición acerca de esta cuestión, a veces con una rara intuición del porvenir, como Paulo V en 1615 y Gregorio XV en 1622. Fueron abiertos seminarios indígenas, como el de Ajuthia y el de Penang en Indochina. Pero todas esas iniciativas estaban lejos de haber llegado a los resultados deseados, a causa de discusiones dogmáticas, como la famosa «Querella de los ritos», y de las costumbres adquiridas bajo el régimen de «patronato» español y portugués.[1]

Arrastrado en la ruina de las Misiones, el clero de color —que no contaba con 275 sacerdotes en 1820— se había levantado de nuevo a mediados del siglo XIX. Su causa tenía verdaderos apóstoles, la Madre Javouhey, el Padre Libermann y después Jeanne Bégard. Los Papas habían hablado: primero Gregorio XVI [2] y después León XIII. Se había realizado un

1. Sobre todos los nombres y hechos de la presente exposición, ver *«La Era de los grandes hundimientos»*.

2. Ver la Madre Javouhey y el Padre Libermann, Gregorio XVI, en nuestro tomo XI.

serio esfuerzo para reclutar a sacerdotes autóctonos y, especialmente, en la India y en Extremo Oriente se contaba —hacia 1900— a cerca de 7 000 sacerdotes indígenas. Lo que no quería decir en modo alguno que existieran Iglesias autóctonas, en condiciones de dirigirse a sí mismas. Los sacerdotes chinos o indios eran considerados como auxiliares de los misioneros y, con demasiada frecuencia, tratados como tales, mantenidos en segunda fila. No había un solo Obispo indígena, ni un Vicario apostólico, ni siquiera un Prefecto apostólico. Por lo tanto, no se había llegado a aquella etapa en que la Iglesia podría considerarse implantada, según el proceso tradicional. ¿No era ya tiempo de actuar para que lo fuera? Se habían necesitado tres o cuatro siglos para que en Occidente el Cristianismo pasara de la primera siembra a la institución de la Iglesia: ¿y no hacía ya también tres o cuatro siglos que el Padre Ricci y el Padre De Nobili habían hablado?

Además, los acontecimientos iban a hacer más indispensables el esfuerzo último para transformar la acción misionera y llegar a constituir, no ya comunidades de cristianos más o menos aisladas de las masas indígenas, sino verdaderas Iglesias autóctonas. Aún no había concluido el siglo XIX y ya podían notarse las señales anunciadoras del fenómeno que dominaría al siglo XX: el auge de los pueblos colonizados y de las razas de color. En 1885, el «Partido del Congreso» militó en la India por la independencia. En China, la revuelta de los Boxers, animada bajo cuerda por el mismo emperador, fue más que una banal crisis de xenofobia. La derrota de los rusos por los japoneses en Mukden y en Tsushima; la de los italianos por los etíopes en Adua, mostraron a los pueblos sometidos que los blancos no eran invencibles. La guerra de 1914-1918 aceleró el proceso: ¿no usaban los europeos a negros y amarillos para luchar unos contra otros? En adelante, por doquier surgen movimientos contra los europeos: motines de Tien-Tsin, revuelta contra Francia en Siria y en el Rif marroquí, campaña antiinglesa del Wafd en Egipto y de la «no-violencia» de Gandhi en la India, agitación antiholandesa en Indonesia. La «decadencia de Occidente», profetizada por Spengler, no parecía ya una simple hipótesis de un filósofo de la historia. Y si el sistema colonialista estaba llamado a hundirse, ¿no era tiempo de separar radicalmente su causa de la de las misiones?

## El misionero que se hizo chino

Pero unos hombres, en el seno de la Iglesia, se daban perfecta cuenta de la necesidad de reformar los métodos. En 1850, Monseñor Mouly, vicario apostólico de Pekín, había planteado la cuestión con una seguridad en la intuición del porvenir que lo honra: incluso había propuesto un candidato chino para el episcopado. Más tarde, en la India, el abate o «Padre» Luquet, convertido en Monseñor Luquet, había alborotado con fuerza para atraer la atención sobre ese problema. En 1893, León XIII, siempre tan clarividente, publicó el decreto *Ad extremas,* en el que podía leerse: «El progreso seguirá siendo incierto en tanto falte un clero compuesto de indígenas capaces no sólo de ayudar a los misioneros, sino de dirigir convenientemente por sí mismos los intereses de la religión en su propia ciudad»; y recordaba que tal había sido el método seguido por la Iglesia en los primeros tiempos. Puede decirse que en esa época la Cristiandad comenzaba a adquirir conciencia de que se le planteaba un problema. Llegado a Roma para las fiestas del quincuagésimo aniversario del dogma de la Inmaculada Concepción y considerando a los 30 000 representantes del Universo católico, Monseñor Leroy, misionero de Africa, exclamaba con tristeza: «¿Dónde están los amarillos, los cobrizos, los negros...? También ellos son hijos de Adán.» Y, en octubre de 1900, podía leerse en las *Misiones católicas* esta declaración de Monseñor Chausse: «Si se desea que los chinos no vean en los misioneros la vanguardia de los ejércitos europeos, hay que dotar a China de un clero enteramente indígena...»

Hasta se entabló una verdadera polémica con la publicación de dos libros tan pintorescos

como cáusticos, los del canónigo Joly: *Le Christianisme et l'Extrème-Orient* (1907) y las *Tribulations d'un vieux chanoine* (1908). La ruina de la cristiandad japonesa en el siglo XVII —decía el autor— había tenido por causa la ausencia de Obispos capaces de ordenar a sacerdotes del país. ¡Y se vuelve al mismo error! Que mañana sean expulsados los misioneros blancos de China o de cualquier otro país y no habrá jerarquía autóctona para continuar las ordenaciones. ¿Por qué encerrarse en esa actitud? Porque, desde los Vicarios apostólicos al último de los misioneros, todos, o casi todos, temen confiar las riendas a un clero indígena, al que consideran orgulloso y hambriento de independencia. Ese canónigo desenfrenado se equivocaba al generalizar; y acabamos de ver que algunos misioneros compartían sus puntos de vista. Pero hay que reconocer que, en sus críticas excesivas, no le faltaba del todo el fundamento.[1]

Pero un hombre hubo que no se limitó a llamamientos teóricos y a polémicas literarias, sino que se hizo, en la realidad más concreta, campeón de la reforma de las misiones y de la promoción de las Iglesias autóctonas. En vida, y después de muerto, ha sido muy discutido; en torno a su biografía han estallado agrias polémicas. Mas parece cierto que el cambio de perspectiva que se ha operado en la Misión en el primer cuarto del siglo XX no hubiera sido tal de no haber sido como fue el Padre *Vincent Lebbe;* hasta el exceso y el absurdo, según unos; pero, en opinión de otros, hasta la santidad.[1]

Ingresado en el instituto de los lazaristas, con un gran ímpetu misionero, tras haber soñado ya en su adolescencia con seguir las huellas del Padre Perboyre, mártir en China,[2] el Padre Lebbe obtuvo, a los veinticuatro años, el ser enviado a Pekín, a pesar de una salud frágil, por Monseñor Favier, el mismo prelado que acababa de obtener la firma del famoso tratado sobre los honores oficiales debidos a los misioneros. Lo que allí vio le sorprendió; después, le inquietó, y por último, en secreto, le indignó. Contemplando la vieja capital desde lo alto de la «Montaña de carbón» y viendo la extraña mancha que en ella suponía el Pé-Tang, la concesión de las misiones, rodeada por sus altos muros, elevando, inesperada, su catedral de falso gótico, tuvo inmediatamente la intuición de que se estaba siguiendo un mal camino, que el Cristianismo nunca conquistaría a China con aquellos métodos.

Una vez anclada en él esta convicción, decidió dedicar toda su vida a promover la necesaria transformación. Era un cuerpo enjuto, alerta, de una vivacidad y de una potencia de actividad extraordinaria. En aquel rostro rosado, señalado con manchas rojas, de buen campesino belga, los ojos eran de un color azul verdoso indefinible y brillaban con una luz estremecedora. Por todas partes dejaría, a su paso, el recuerdo de un temperamento sin común medida, cuya virtud dominante no era, sin duda, la prudencia, pero capaz de poner al servicio de una causa un espíritu de empresa, una tenacidad, un ardor igualmente extraordinarios y las más raras cualidades de entrega, de don del corazón.

1. Durante la primera guerra mundial, un misionero alemán, el reverendo Padre Schwager, dedicó un largo estudio de la *Zeitschrift für Missionswissenchaft,* a recoger las críticas del canónigo Joly, pero insistiendo sobre todo sobre el «nacionalismo» de ciertos misioneros, especialmente de los franceses. No todo era falso en los textos y hechos a que se refería, pero su argumentación perdía mucha fuerza al ser visiblemente inspirada también por una preocupación de propaganda... Monseñor Schmidlin, profesor en Münster, del que más arriba hemos dicho que fue uno de los fundadores de la «misiología», aunque de origen alsaciano, adoptó las mismas posiciones.

1. En sus recuerdos, el Cardenal Constantini escribía: «Se dice que los admiradores del Padre Lebbe quieren incoar su proceso de beatificación. Cuando esto se realice, si llega a hacerse, ya no me encontraré ciertamente en este mundo. Por eso he querido, anticipadamente, dar mi testimonio a favor de un misionero que me ha parecido dotado de virtudes extraordinarias y con frecuencia heroicas.»

2. Ver t. XI, cap. VII.

«¿Hubiera convertido San Pablo a los paganos, de haber permanecido judío, separado del mundo por una muralla?», preguntaba. Así, pues, él franquearía la muralla y penetraría en el pueblo al que pensaba bautizar. Destinado a una misión rural, se le vio ponerse a vivir totalmente a la manera china, vistiéndose, alimentándose igual que los chinos y hablando continuamente su idioma. Inmediatamente trasladó esa experiencia de completa adaptación a un cuadro más amplio, el de Tien-Tsin, la tercera ciudad de China, donde alcanzó un gran éxito, de modo sorprendente, durante diez años: no sólo aumentó considerablemente el número de conversiones, sino que nació una formación de Acción Católica y se fundó y fue adelante un diario; el *Movimiento de Tien-Tsin* se hizo pronto famoso, tanto por sus realizaciones como por el estilo peculiar que el Padre Lebbe le daba, fraternal para el clero chino, cercano a los pobres y humildes y sin embargo respetado por los letrados. ¿No había ahí una primera realización de una Iglesia china, que sería igual a las demás, que poseería sus propios jefes, a los que el Padre se declaraba dispuesto a dejar el mando? «¿Y cree usted —decía a un Vicario apostólico— que si en Francia todo el episcopado y todo el alto clero fuera alemán habría muchas conversiones?»

Pero todo eso no dejó de provocar resistencias. El Padre Lebbe tiraba por tierra muchas costumbres; su lenguaje estaba desprovisto de la menor unción. A veces entraba incluso en conflicto con autoridades europeas, por ejemplo, con el cónsul de Francia, a propósito de un asunto bastante oscuro de terrenos, en el que le pareció que estaba en tela de juicio la independencia moral de sus cristianos. Algunas de sus fórmulas se prestaban a equívocos: «¡China para los chinos!» Eso podía traer complicaciones políticas. Y hay que añadir que los métodos administrativos y financieros del simpático Padre no estaban por encima de toda discusión... Se multiplicaron las críticas. Pero él proseguía tenazmente su obra, enviaba a Roma informes para sugerir reformas, incluso se dirigía personalmente a Europa para exponer sus ideas a muchas personalidades, a las que convenció, especialmente al Cardenal Mercier.

Creció la oposición contra él. Su amigo el Padre Cotta fue la primera víctima. El mismo, regresando a Europa en 1914, pudo darse cuenta de que sus ideas estaban paralizadas y, dos años después, se vio apartado de Tien-Tsin y reducido a la impotencia, a la espera de que Monseñor de Guébriant, encargado por Benedicto XV, después de la guerra mundial, de realizar una encuesta sobre la Iglesia de China, le persuadiera para volver a Europa a ocuparse de los estudiantes chinos. Pero aquel aparente fracaso ocultaba, en realidad, una victoria. Sus ideas habían progresado; expuestas en las más altas esferas por el Cardenal Mercier y un prelado francés influyente, Monseñor Vanneufville, Benedicto XV las estudió; venían a identificarse con las suyas. Y la respuesta al Padre Lebbe fue la *Maximum illud*, la encíclica de 1919, anunciadora del gran movimiento de adaptación.

Así el Padre Lebbe representó ese papel que con frecuencia, en la historia de la Iglesia, suele ser mantenido por hombres fuera de serie, de precipitar el movimiento hacia las reformas necesarias, derribando costumbres e intereses. No moriría hasta veinte años después, tras haber tenido la alegría de contemplar el triunfo de sus ideas, por las que tanto había luchado. Por lo demás, llevaría adelante este combate hasta su último aliento, aun atacado y hasta difamado por sus adversarios, pero satisfecho por ver nacer bajo sus propios ojos esa Iglesia china de la que se había hecho vehemente campeón. Un Delegado apostólico era enviado a Pekín para representar al Soberano Pontífice, a pesar de la oposición de Francia: Monseñor Constantini. Y su primer gesto era ir a alojarse fuera de Pé-Tang, en la ciudad china. Creábanse seminarios; el Colegio romano de la Propaganda se abría a los estudiantes asiáticos. Las congregaciones indígenas que el Padre Lebbe había fundado se hallaban en pleno auge: Pequeños Hermanos y Hermanitas de San Juan Bautista; sus Monasterios de las Bienaventuranzas quedaban abiertos en diez

diócesis; hasta en Europa, sus auxiliares femeninas de las misiones estaban en pleno trabajo. Más aún: se trataba ya de nombrar Obispos chinos; el Delegado apostólico le pedía candidatos; y sería para el viejo misionero un día de conmovedora alegría aquel en que, en 1926, asistiera en la basílica de San Pedro, a la consagración de los seis primeros Obispos chinos.

Un gesto definitivo completó su testimonio; hecho único en la historia de las misiones, abandonó su nacionalidad europea y se hizo naturalizar chino. Cuando murió, a sus funerales, celebrados por Monseñor Yu-Pin, uno de los Obispos que él había hecho nombrar, quiso asistir personalmente el mariscal Chang-Kai-Shek, jefe del Estado, para rendir homenaje al misionero blanco que, para hacerse totalmente «chino entre los chinos» a fin de ganarlos para Cristo, había querido ser Lei-Ming-Yuan.

## Benedicto XV y Pío XI instauran las Iglesias de color

El 30 de noviembre de 1919 apareció una gran encíclica sobre el problema misional: *Maximum illud.* Su tono era vivo, y la claridad resuelta de los términos contrastaba con las fórmulas matizadas en que de ordinario se presenta el pensamiento pontificio. Después de tantos esfuerzos y sacrificios, hay que comprobar —decía el Papa— que los objetivos de la misión no han sido alcanzados. ¡Los paganos son todavía mil millones de hombres, muchos más que los cristianos! ¿No convendrá revisar los métodos y plantear nuevos medios?

El documento pontificio señalaba posiciones categóricas acerca de dos puntos esenciales. Denunciaba el peligro del nacionalismo, ese nacionalismo que tanto mal había hecho a las misiones durante el reciente conflicto. El misionero debía obedecer a la orden del salmista: «¡Olvídate de tu pueblo y de la casa de tu padre!» «La misión que se os ha confiado —decía el Papa— supera en mucho a todos los intereses humanos. Recordad que no trabajáis para una patria terrena, sino para el Reino de Cristo.» La advertencia era clara y su tono se hacía severo: «¡Qué lástima sería el ver a los misioneros desconocer su propia dignidad hasta el punto de colocar los intereses de su propio país antes que los del cielo! Eso sería una pérdida dolorosa... El misionero perdería en ello toda su influencia sobre las poblaciones.»

A esa parte crítica correspondía otra, constructiva. «La Iglesia de Dios es católica: ninguna parte, entre ningún pueblo, podría ser extraña a ella.» Por lo tanto, era indispensable que los misioneros conocieran perfectamente el idioma y las costumbres del país al que son enviados. Más aún, convenía que «todos los pueblos pudiesen proporcionar sus ministros consagrados». Poniendo los puntos sobre las íes, Benedicto XV se indignaba «de que a pesar de la voluntad de los Soberanos Pontífices, países nacidos hace siglos a la fe estuvieran aún desprovistos de clero indígena, digno de ese nombre... incluso cuando se trataba de pueblos de alto nivel cultural y que contaban con hombres eminentes». Hay ahí, decía con vigor, «una rueda que falta o funciona mal en los métodos seguidos hasta ahora». Colocándose en la más pura tradición, la *Maximum illud* concluía con esta afirmación decisiva: «Solamente allí donde funciona un clero debidamente formado y digno de su santa vocación, el misionero ha coronado su obra.»

Así, pues, el programa aparecía indicado con más claridad de lo que nunca se hubiera hecho: había que desarrollar y lo antes posible al clero indígena y preparar la institución de la jerarquía autóctona. Benedicto XV se aplicó a realizar ese programa en los tres breves años que le quedaron de vida: sus repetidas declaraciones, especialmente a la Unión misionera del Clero, sus instrucciones a los Vicarios y Prefectos apostólicos acerca de la formación del clero indígena, sus negociaciones con Pekín para el envío de un Delegado apostólico, lo probaron abundantemente. Si ya no tuvo tiempo para crear el episcopado indígena, está fuera de duda que el Papa pensó en ello.

¿Fueron bien acogidas en todas partes esas instrucciones? Dando cuenta —desde China, donde se encontraba como inspector— de la impresión producida por el documento, Monseñor Guébriant escribía: «La unanimidad de los misioneros se halla en filial y confiada sumisión a las directrices romanas. Que la Santa Sede juzgue lo que es oportuno: puede ordenar y será obedecida.» Pero esa innegable sumisión de principio, ¿iba a la par con un acuerdo de espíritus igualmente unánime? Fueron afirmándose las resistencias. Así, en el *Diario de Pekín*, un anónimo escribía: «La creación de un episcopado indígena y la institución de un clero indígena son aberraciones»; y un religioso llegó a declarar «que en ciertos casos la desobediencia es legítima y necesaria». Por lo demás, en los ocho años que siguieron a la *Maximum illud* la Propaganda tuvo que intervenir en cinco ocasiones para reaccionar contra ciertos errores.

Felizmente, el sucesor de Benedicto XV se manifestó ya al comienzo resuelto partidario de la reforma misionera. Siendo Cardenal de Milán se había manifestado claramente acerca de la cuestión. Uno de sus primeros gestos de Papa, la designación para la Delegación en China de Monseñor Constantini, fue significativo. Fue, pues, cosa de Pío XI el convertirse en promotor de las Iglesias de color. Comenzó por tomar posiciones doctrinales, para confirmar y desenvolver las ideas de su predecesor. Habíanle llegado informaciones de la India, donde un jesuita belga, el Padre Gille, vehemente partidario de la promoción indígena, había sido devuelto a Europa por sus superiores: la *Revue catholique des idées et des faits*, notoriamente patrocinada por el Cardenal Mercier, se puso de la parte del Padre Gille. Siguió una polémica de prensa en la que pudo leerse, en el *Bulletin catholique international*, una serie de estadísticas que mostraban que el crecimiento del clero indígena y el de las vocaciones iban a la par.

Pareció indispensable una nueva encíclica. Así apareció el 28 de febrero de 1926, la *Rerum Ecclesiae*. Aquiles Ratti, como es sabido, no tenía la costumbre de tragarse las palabras. «¿Por qué —decía el documento— habría de impedirse al clero indígena el cultivar sus propios campos, el de sus padres, es decir, gobernar a su propio pueblo? ¿A qué tienden las misiones sino a establecer a la Iglesia de modo duradero y regular? ¿Y cómo iba a implantarse la Iglesia entre los paganos sino por los mismos medios que antaño la establecieron entre nosotros?» Seguían críticas, apenas veladas, y casi amenazas; a las Congregaciones religiosas que tal vez se gloriaban demasiado de los resultados conseguidos por sus misiones, se les recordaba que los territorios confiados a ellas por la Santa Sede no lo eran más que en virtud de «un acto siempre revocable». Descendiendo incluso al detalle, Pío XI deploraba que en ciertas misiones los sacerdotes indígenas, incluso los ancianos y llenos de experiencia, quedaran reducidos a tareas subalternas, «colocados al extremo de la mesa», sin que se hicieran bastantes esfuerzos para elevarlos a una alta cultura cristiana, cuando en las universidades romanas muchos hombres de sus razas se manifestaban de primer orden. Esas críticas, precisaba la encíclica, no apuntaban más que a ciertos errores y no prevalecían contra la admiración debida al conjunto de los misioneros por su entrega, su generosidad y su espíritu de sacrificio; pero, evidentemente, anunciaban cambios.

Se realizó un primer gesto con el nombramiento para el obispado de Tuticorin de un sacerdote indígena —además, de casta inferior: era el primer Obispo de rito latino no europeo en la India. Después llegó el *28 de octubre de 1926*, el acto solemne, espectacular, muy en la línea del Pontífice de los grandes combates. En la basílica de San Pedro, adornada como para las más fastuosas circunstancias, seis sacerdotes chinos se prosternaron ante el Vicario de Cristo para levantarse de nuevo investidos de la dignidad episcopal. La lista había sido establecida por Monseñor Constantini, de acuerdo con el Padre Lebbe; la víspera acudieron a una audiencia pontificia con sus humildes vestidos chinos. En su honor la basílica de la Cristiandad estaba llena; todos los Cardenales presentes en Roma se hallaban allí, ade-

más de cincuenta Obispos y todo el cuerpo diplomático. Habían sido preparados seis altares frente al trono pontificio, en los que los seis nuevos Obispos celebraron la misa simultáneamente a la del mismo Papa. Raras veces una consagración episcopal había sido rodeada de semejante solemnidad. La intención de Pío XI era clara. Y cuando, realizada la unción de los seis, bendecidos cruces y anillos, cada uno de los elegidos recibió del Padre Común el ritual beso de paz, a la inmensa muchedumbre que llenaba el templo le pareció que era a toda la Iglesia universal, en la infinita diversidad de pueblos y de razas, a la que se daba aquel abrazo.

Se abría un nuevo capítulo en la historia de las misiones. Si es verdad que sorprendió a algunos, en general fue acogido como lógica consecuencia de la orientación fijada por los últimos Papas. Sin desconocer por ello la obra secular llevada a cabo por los misioneros blancos —a quienes los seis Obispos chinos tuvieron la delicadeza de rendir homenaje, la misma noche de la consagración, en una declaración pública—, el Papa anunciaba que debía franquearse una nueva etapa y que al trabajo de siembra debía suceder el de implantación. Significaba también, según sus propios términos, que había que terminar con la opinión que «tendía a representar la predicación católica como una mercancía extranjera o como un instrumento de dominación al servicio de las Potencias europeas». Veinte, cien veces en los trece años que siguieron a la ceremonia de San Pedro, insistió sobre análogas ideas. «Hay que convencer al mundo pagano de esta verdad: la Iglesia es de todas las razas, de todas las naciones.»

Estaba dado el impulso a un movimiento que, en adelante, no volvería a detenerse. El mismo Pío XI siguió nombrando obispos autóctonos; a su muerte habría ya veintiocho. Uno de los primeros actos de su sucesor, Pío XII, sería dar la mitra y la cruz a un sacerdote de raza negra; más aún: admitiría en el Sacro Colegio a un Cardenal chino y a otro indio; a su muerte las iglesias de color contarían con 116 Obispos. Juan XXIII, tomando con todo vigor el revelo, crearía un cardenal japonés y uno negro y en tres años nombraría a treinta y cuatro obispos indígenas. Y el 11 de octubre de 1962, los espectadores que siguieran en la pantalla de la televisión el prodigioso desfile de 2 500 Padres conciliares que se dirigían a la asamblea ecuménica, no dejarían de quedar sorprendidos por la mancha oscura que, entre toda aquella blancura, formaban los obispos de piel negra que acudían a participar en la asamblea de la Iglesia universal.

El gesto de Pío XI hizo aún algo más que traer consigo un cambio formal en la distribución de dignidades y de funciones; inició una evolución que todavía hoy se halla en curso. «Va a ser toda la psicología misionera lo que cambiará», observaba Monseñor Constantini después de la consagración de los obispos chinos. De hecho no nos sorprende hoy el ver a un misionero blanco arrodillarse, para recibir su bendición, ante un joven Obispo negro, que fue catecúmeno suyo y su discípulo; ni nos extraña el saber que un Obispo de raza blanca ha dimitido para dejar su sede a un sacerdote de color; ni el saber que en Formosa el Obispo chino de Taipeh tiene por auxiliares a un Obispo y un Arzobispo blancos, expulsados de China. Se ha realizado una vuelta a la tradición. La Iglesia estima ya que ha pasado el tiempo históricamente necesario para ir de la evangelización a la implantación. La teología de la misión va a ser reanudada, con el apoyo de una concepción más profunda de la igualdad de los hombres ante Dios, es decir, de la universalidad de la Redención. Fueron abatidos los obstáculos que habían retardado considerablemente la necesaria evolución, por ejemplo el de los ritos chinos y malabares; el concilio de Sinking en 1925 puso fin a las viejas prohibiciones en lo referente a los usos confucionistas y, en 1938, un decreto de la Propaganda generalizó las autorizaciones. La perspectiva en la que se concebía el apostolado estaba llamada a cambiar: en vez de acantonarse en el orgullo de llevar la verdad a pueblos ignorantes, los misioneros estarían cada vez más atentos a los valores espirituales que pueden comportar las religiones no cristianas y, como

Gregorio Magno aconsejaba antaño a los que enviaba a Inglaterra, tratarían de «bautizar» esas *realidades más que destruirlas.* Hasta el arte se orientaba en la misma dirección: en vez de las iglesias de misión en falso gótico o en falso bizantino, se verían edificios cristianos construidos en el estilo de los edificios sagrados autóctonos; y la escultura y pintura ofrecerían a la piedad de los fieles de razas de color figuras cuyos rasgos serían los de su raza.[1] Sólo más tarde, después de la segunda guerra mundial, cuando por todas partes haya estallado la gran insurrección anticolonialista, cuando la humanidad haya alcanzado conciencia del irresistible movimiento de unidad y de igualdad que la arrebata, se dará cuenta de la sabiduría intuitiva de los Papas promotores de las Iglesias indígenas. Gracias a ellos, la catolicidad estaba preparada para trabajar en el marco «planetario».

## Asia abierta a Cristo

Sería imposible trazar, en los límites de este libro, un cuadro histórico de las Misiones desde 1870: deberían ser evocadas tantas figuras poderosas, habría que referir tantos acontecimientos importantes, que resultaría imposible hacer algo más que un rápido vuelo.[2] Pero lo que muestra el más superficial de los resúmenes es la inmensidad del esfuerzo realizado —que, de hecho, se aplicó a la tierra entera— y también la importancia de los resultados obtenidos.

El *Próximo Oriente* había sido el lugar en que se manifestara ante todo, en el siglo XIX, la renovación misionera, con los Boré, los Cluzel y tantos otros apóstoles y el trabajo de la *Oeuvre d'Orient*, lanzada por el joven Lavigérie.[1] Las *escuelas habían sido uno de los más* acertados medios para instalar la presencia católica en regiones que el Islam hacía casi impermeables. Se prosiguió el esfuerzo. Los años que siguieron a 1878, en el que la Conferencia de Berlín reconoció el Protectorado de Francia sobre los católicos de Levante, fueron testigos de una maravillosa floración de la enseñanza, en la que lazaristas, dominicos, jesuitas, asuncionistas, rivalizaron con los Hermanos Maristas y los de Ploermel, sin hablar de las congregaciones femeninas. El colegio de Antoura, fundado por el Padre Leroy, se convirtió en el centro en que se formó lo mejor de la intelectualidad de Siria, del Líbano y de Egipto: en 1931, su director observaba que de sus 12 000 exalumnos, había siete ministros en ejercicio y casi todos los directores de excavaciones. En 1882 los jesuitas fundaban en Beyruth la universidad de San José, de la que saldrían tantos médicos, farmacéuticos, ingenieros. Los asuncionistas de Constantinopla, instalados en 1881, extendían su influencia a toda el Asia Menor y a Palestina. Se pusieron al frente del movimiento de peregrinaciones, construyendo el Hotel Nuestra Señora de Francia. En la misma Persia la misión lazarista se había introducido con tanto acierto que podía convertirse en Delegación apostólica. Todo ese impulso fue interrumpido por el terrible reflujo de las pasiones anticristianas que se desencadenó en 1914 y duró más de diez años, cuyos desoladores efectos ya hemos visto entre los católicos de las Iglesias orientales.[2] Mientras en Asia Menor las viejas cristiandades eran aniquiladas, las misiones fueron barridas. La de los capuchinos en Trebizonda quedó reducida literalmente a un montón de cenizas. En Persia el Delegado apostólico fue asesinado. En Siria y hasta en Palestina la influencia de las misiones fue comprometida. Pero en cuanto pasó el ciclón, por todas partes se hizo un esfuerzo para restablecer la situación. Las con-

1. Hasta su muerte, Monseñor Constantini, convertido en el Cardenal Constantini, trabajó enérgicamente en la promoción de ese «arte de las misiones».

2. Las rápidas páginas del presente parágrafo quedarán completadas por el cuadro panorámico que el lector encontrará en el último volumen de esta historia: *«L'Eglise des nouveaux apôtres»*.

1. Ver nuestro t. XI, cap. VII.

2. Ver más arriba.

gregaciones enviaron nuevos equipos. En Siria y Líbano, en 1939, no habría menos de 31 congregaciones latinas —sin hablar de las quince de rito oriental—. Había una veintena en Egipto y veinticinco en Palestina. La Universidad de San José, donde enseñaba el gran arqueólogo Padre Poidebard, y el colegio de Antoura, en manos del Padre Sarloutte, estaban más florecientes que nunca. Los lazaristas se instalaban de nuevo en Persia y en Armenia; los barnabitas partían para Afghanistán. Numéricamente los resultados parecían débiles: algunos cientos, algunos miles, a lo más algunas decenas de miles de católicos latinos. Pero la influencia de esos pequeños núcleos no tenía nada que ver con la modestia de las cifras; ni siquiera declinaría en las nuevas condiciones creadas por la segunda guerra mundial.

También en la *India* había sido impresionante el avance en el siglo XIX, y tanto más cuanto se partía de más bajo. Por la limitación impuesta por Gregorio XVI a los derechos del «Padroado» portugués y por el envío sistemático de Vicarios apostólicos, Roma acabó de tener en sus manos la situación; muchos de aquellos Vicarios apostólicos manifestaron ser extraordinarios promotores, como Monseñor Bonnand, que había infundido verdaderamente en la Iglesia de la India una nueva sangre.[1] Seguían planteados serios problemas. El del Padroado había suscitado el «cisma de Goa», cuando el Arzobispo de Goa se negó a renunciar al primado sobre toda la India. En 1886, León XIII volvió a instaurar la paz, concediendo al Arzobispo de Goa el título honorífico de Patriarca de la India, pero limitando su autoridad a las posesiones portuguesas: en el resto del país fue establecida la jerarquía regular, con veintinueve diócesis. Ese sistema de la doble jurisdicción siguió hasta 1928, año en que un nuevo acuerdo le puso fin. Una vez que tuvieron el campo libre, las misiones se pusieron al trabajo con redoblado celo. Sucedió un aflujo de congregaciones: capuchinos italianos y franceses, jesuitas alemanes, belgas, portugueses, franceses, americanos, misiones extranjeras de París, de Milán y de Mill-Hill, salesianos, lazaristas españoles, premostratenses holandeses, carmelitas belgas, benedictinos, silvestrinos. De las mujeres, de las Hermanas de las Misiones extranjeras a las del Buen Pastor, de las de la Santa Cruz a las de la Caridad, de Milán, la misma variedad, idéntica emulación. Algunas de esas misiones, instaladas en una región determinada, ejercieron en ella enorme influencia; así ocurrió en la de Ranchi, en manos de los jesuitas belgas; el Padre Lievens llevó a cabo una verdadera lucha social a favor de los campesinos contra los usureros, y logró contar, en su territorio de Chotanagpur, con 200 000 católicos; el Padre de Gruyse se enfrentó incluso con los agentes del rajah de Jashpur, obteniendo también excelentes resultados. La misión del Maduré, la del Padre De Nobili y de San Juan de Britto, que ya tenían mucha vida, se desarrollaron aún más bajo la dirección del sólido jurasiano Monseñor Alexis Canoz, que permaneció cuarenta años en su puesto.

Uno de los grandes medios usados para hacer penetrar la influencia católica fue, como en Levante, la fundación de escuelas. Todas las órdenes la utilizaron, aplicándose por una parte a dar una enseñanza práctica al pueblo sencillo y, por otra, a abrir colegios clásicos y técnicos. En 1900 la enseñanza católica no contaba con menos de 12 colegios universitarios, 128 «High Schools» y 1 247 escuelas; en 1939 esas cifras se habían triplicado. Los resultados de todo ese inmenso esfuerzo fueron bien visibles; en 1871 los católicos eran menos de 800 000; llegaban a 1 200 000 en 1891, a 2 400 000 en 1920 y a 3 800 000 en 1939. Cifras que, por lo demás, no deben crear ilusiones falsas; no representan un 1 por 100 de la población total; pero tampoco dejan de testimoniar una vitalidad notable. Seguían planteadas cuestiones delicadas. La de las relaciones de los católicos de rito latino con los de ritos orientales fue arreglada por Roma.[1] Pero estaba la que representaba la división en castas de la sociedad hindú;

1. Ver t. XI, cap. VII.

1. Ver nuestro anterior capítulo.

para responder a ella la Iglesia adoptó una posición contraria al sistema, creando, en 1893, el seminario pontificio de «intercastas» de Kandy y admitiendo en su clero a todas las castas y nombrando, como ya hemos visto, a obispos de castas inferiores. En la India, como en todas partes, el tema de mayor preocupación seguía siendo en 1939 la insuficiencia del número de sacerdotes y la muy desigual distribución del catolicismo, ya que la mitad norte del país no tenía más de 750 000 fieles.

En las proximidades de la India se hizo un esfuerzo semejante. Ceilán, donde, en 1870, gracias a los oratorianos y a los oblatos de María Inmaculada, la Iglesia estaba en pleno crecimiento, vio establecida la jerarquía regular en 1886; otras congregaciones se fueron instalando en el país: jesuitas, benedictinos y silvestrinos; en 1939, con 800 000 fieles, los católicos constituían una décima parte de la población. El Beluchistán, donde los misioneros no habían penetrado aún, vio llegar, a partir de 1880, a los de Mill-Hill y después a los jesuitas y a los franciscanos holandeses. En Birmania, donde las persecuciones de 1930 habían hecho perder casi del todo las esperanzas, las Misiones extranjeras de París vuelven a entrar, con Monseñor Bigandet, seguidas de las de Milán; se multiplicaron los Vicariatos apostólicos; se formó una grey de fieles de unas 160 000 almas. En el mismo Tibet, donde el Cristianismo había obtenido tan pocos resultados, se realizaron intrépidas tentativas; las Misiones extranjeras de París tuvieron sus mártires, como el Padre Nussbaum, caído aun en 1931;[1] los canónigos regulares del Gran San Bernardo establecieron hospicios en las montañas; los franciscanos misioneros de María abrieron leproserías.

La *Indochina* —es decir, todo el país o conjunto de países que hay entre China y la India, a excepción de Birmania, pero incluida la península malasia, que estuvo unida a ella durante mucho tiempo— tenía ya una vieja historia cristiana. Hasta el siglo XVIII, las misiones habían conservado allí su vigor; disgregadas durante algún tiempo, alcanzaron a principios del siglo XIX una brillante renovación. Pero se produjo una reacción que trajo consigo una persecución salvaje que había hecho sus mártires —entre ellos el célebre San Teófanes Vénard— y destruido las tres cuartas partes de aquella Cristiandad.[1] En 1871 seguía la persecución, que no cesó en seguida ni siquiera con la intervención de Francia. En Cochinchina y en el Tonkín, en 1885, ocurrieron aún verdaderas hecatombes de cristianos. Regada con aquella sangre, esta Cristiandad indochina se mostró aún más vigorosa; después, en la paz francesa, tuvo un rápido desarrollo. Ninguno de sus dieciséis Vicariatos dejó de dar pruebas de una magnífica actividad. El clero autóctono creció con la misma rapidez que la Iglesia; también aquí afluyeron misioneros de todas clases, comprendidos los sulpicianos, cuyo seminario interracial de Hanoi tuvo gran éxito. Monjes cistercienses y benedictinos de la Pierre-qui-Vire fundaron comunidades contemplativas, imitadas por las carmelitas —al Carmelo de Hanoi soñó con ir a morir Santa Teresa de Lisieux—. Las «Amantes de la Cruz» que, en el pasado, habían sido tan sencillamente heroicas, alcanzaron un gran desarrollo. En 1939, con 1 500 000 fieles, el catolicismo no representaba más que el 8 por 100 de la población, pero su influencia, su prestigio, eran ya considerables; el renacimiento del budismo, el progreso del comunismo, lo amenazaban, pero seguía conservando todas sus posibilidades. Progresaba tal vez con menos rapidez en Camboya, gran centro del budismo, pero había penetrado bien en Laos, incluso entre las más diversas poblaciones. En Siam, el país al que tanto habían amado Monseñor Lambert de la Motte y Monseñor Pallu y donde las persecuciones habían frenado la expansión, ésta se reanudó lentamente, gracias sobre todo a la política seguida de fundación de escuelas, todavía mínima, pero lo

1. Ver Daniel-Rops, *Les Aventuriers de Dieu*, último capítulo.

1. Ver t. XI, cap. VII.

bastante fuerte para preocupar a los budistas que, en 1940, desencadenaron incluso otra persecución. En cuanto a la Malasia, que tenía el honor de albergar en 1807 el famoso seminario central de las Misiones extranjeras, expulsado de Siam, la misión, limitada durante mucho tiempo a las principales ciudades y a los grupos de emigrados chinos e indios, trató después de penetrar entre los aborígenes más que entre los malasios en los que el Islam constituye, como en todas partes, una barrera.

Fue en *China* tal vez —esa China que pesa hoy tanto en el alma cristiana— donde se realizaron los progresos más espectaculares. Tanto que puede pensarse, si se tiene en cuenta los sacrificios soportados por ella, si no habrá sido China la niña de los ojos de las Misiones... Catastrófica hacia 1800, la situación había mejorado mucho en 1870, pero aún se hallaba lejos de ser satisfactoria.[1] A pesar del tratado de Tien-Tsin en 1818 y de la convención de Pekín en 1860, que confiaba a Francia la protección de las misiones, siempre había que tener violencias; en 1870, las abominables calumnias lanzadas contra los católicos con motivo del rescate, por la obra de la Santa Infancia, de niños abandonados, provocaban en Tien-Tsin un motín en el que perecieron Hijas de la Caridad y dos misioneros. Trece años después, en el Se-Chuan, otros tres misioneros morían en medio de atroces torturas. En 1888, la Santa Sede colocaba a los misioneros de todas las nacionalidades bajo la protección de Francia. Viendo que los incidentes anticristianos se multiplicaban, Francia ejerció una enérgica represión a fin de reforzar los derechos de los misioneros, lo que se hizo en 1899 por el Tratado llamado «Favier». Lo que no significaba que la paz estuviera asegurada. Un año después, animado por la emperatriz viuda, guiado por el propio nieto del Emperador, estallaba el más violento movimiento de xenofobia que China haya conocido: la *revuelta de los Boxers;* durante dos meses, los europeos vivieron en el terror, encerrados en los recintos de las legaciones y de las misiones, asediadas por hordas furiosas; ardieron las provincias; cinco obispos, treinta sacerdotes europeos, diez religiosas, cuatro hermanos, cien sacerdotes chinos, treinta mil fieles, perecieron. Drama atroz al que siguió una represión igualmente horrible. La situación se apaciguó y la revolución de 1912, que derrocó al Imperio, no volvió a plantear la crisis, pero hasta el fin se produjeron siempre nuevas sacudidas; cayeron misioneros y religiosas; todavía en 1925, Fu-Cheu era el lugar de violencias salvajes; después, el avance de las bandas comunistas trajo otras. En 1939, una estadística oficial calculaba en 162 el número de misioneros de China caídos en cien años.

Es admirable que esa inquietante situación no haya frenado el apostolado: al contrario. El ejemplo de los mártires —treinta y tres estaban canonizados ya en 1939— parece haber exaltado los ánimos. Después de 1901, los mensajeros del Evangelio pudieron cosechar las mieses que habían sembrado los mártires. Ya en el período anterior, congregaciones y órdenes habían rivalizado en celo por China; sin cesar llegaban nuevas remesas, de todas las obediencias, de todos los hábitos, de todos los países, religiosos y religiosas, hermanos y hermanas, comprendidos los contemplativos y contemplativas. En 1939, el personal misionero sería de más de 4 500 sacerdotes, pertenecientes a diez Institutos. Y había sesenta congregaciones indígenas. Roma, de cuyo cuidado en seguir los asuntos de China ya hemos hablado, acompañó los progresos territoriales creando Vicariatos y Prefecturas apostólicas en cuanto tal cosa parecía posible; en 1939 había más de cien. La penetración misionera se realizaba en todas las direcciones, incluso en los sectores más lejanos, por ejemplo en la Mogolia interior, donde la «Misión de los Ordos», guiada por los Padres de Scheut, aplicó métodos bastante próximos a los de las célebres «Reducciones» jesuíticas del Paraguay.[1] En el terreno escolar se realizó

1. Cfr. t. XI, cap. VII.

1. Ver *«La Era de los grandes hundimientos»*.

un trabajo extraordinario; más de 16 000 escuelas estaban abiertas en 1939, con 500 000 alumnos. La enseñanza superior tenía sus alcázares: la Universidad *Aurora*, fundada en Shanghai en 1903 por los jesuitas; la Escuela de Altos Estudios de Tien-Tsin, abierta en 1922; la Universidad católica de Pekín, creada en 1925 por los benedictinos americanos y recibida en 1932 por los Padres alemanes del Verbo Divino. Fieles a sus más antiguas tradiciones, los jesuitas ocupaban un puesto eminente en las ciencias, especialmente con el famoso observatorio de Zikawei. Las obras de beneficencia, regentadas por las religiosas, comprendían 700 dispensarios, 250 orfelinatos, más de 300 hospitales. La caridad de Cristo seguía teniendo, hasta nuestros días, sus héroes, como el Padre Jacquinot de Bésange, que en 1937 organizó entre los beligerantes de Shanghai una zona neutralizada en la que salvó a 300 000 chinos. En definitiva la Iglesia de China parecía, en vísperas de la segunda guerra mundial, en trance de alcanzar el más glorioso destino. La cifra de sus bautizados había pasado de 370 000 en 1870 a 750 000 en 1900, para alcanzar los 3 200 000, lo que representaba un católico por cada 165 chinos. Acababa de tener el honor de ser el terreno de experiencia de la reforma de las misiones cuya importancia ya hemos visto: tenía sus obispos chinos.[1] Era ese inmenso capital de esperanza lo que, diez años después pondría en peligro —no se sabe por cuánto tiempo— la entrada en escena del comunismo.

Más grave había sido la prueba sangrienta en *Corea* que en China. Y más sorprendente sería también la restauración. Era una verdadera página de leyenda dorada la que habían escrito las misiones en el «País de la tranquila mañana», con el martirio voluntario de Monseñor Imbert, de Monseñor Devoluy y de sus compañeros, con la prodigiosa acción de André Kim, el seminarista amarillo. Más de treinta mil cristianos habían perecido en treinta años.[2] El camino parecía totalmente cerrado. Todavía en 1878, el Vicario apostólico debía a una intervención francesa el ser expulsado en vez de ejecutado. Pero toda esa sangre, todos esos sufrimientos habían sembrado verdaderamente la fe en una tierra hostil. Cuando, en 1885, Francia hubo obtenido para sus súbditos la libertad religiosa, se inició un movimiento extraordinario de conversiones, que alcanzaba incluso a las clases más altas, incluida la familia reinante. En 1889 había 17 000 cristianos; en 1900, cuarenta y cuatro mil; en 1910, 77 000. La anexión del país por el Japón, que trató de desarrollar el sintoísmo, no aminoró el impulso. Sucesivamente se añadieron a las Misiones extranjeras los benedictinos bávaros, los Padres de Mary Knoll, los Misioneros de San Columbano y veinte clases diversas de religiosas, entre las que se cuentan las carmelitas. Se multiplicaron las circunscripciones apostólicas: siete en 1939. En esta fecha, la Iglesia coreana alcanzaba casi a 150 000 almas: era la única en Asia en la que la grey de fieles aumentaba con más rapidez que la población.

También los años próximos a 1870 señalaron en el *Japón* un cambio en el clima en que se proseguía la obra misionera. La revolución «Mei-ji» acababa de producirse en 1868; en ella, el joven Emperador Mutsu-Hito había introducido a su país por los caminos de la europeización. Las felices consecuencias de ese acontecimiento para los cristianos se fueron manifestando lentamente: en 1873, el Mikado prometió la pacificación[1] y Pío IX aprovechó la ocasión para crear dos Vicariatos apostólicos; en 1889, la monarquía, convertida en constitucional, concedió la libertad de conciencia y León XIII estableció inmediatamente un Arzobispado en Tokio, con tres diócesis sufragáneas; en fin, en 1899, los misioneros recibieron el permiso de actuar sin limitación alguna. El renacimiento católico fue rápido. La pequeña grey había dado pruebas en los tiempos negros, de una fidelidad ad-

1. Un poco más arriba.
2. Cfr. t. XI, cap. VII.

1. Propuso incluso más, su simpatía activa, si se creaba inmediatamente un episcopado nacional...

mirable; durante dos siglos se había visto sobrevivir a comunidades enteras sin sacerdotes, bautizándose de padres a hijos y afrontando todos los peligros. A medida que se estableció la paz, crecieron los pequeños núcleos. Apenas había 15 000 católicos en 1870 y ya se contaban 50 000 en 1899. A las Misiones extranjeras de París —esos Padres de la «rue du Bac» a los que se encuentra por doquier en Asia en primera línea— añadiéronse marianistas, dominicos españoles, jesuitas alemanes y una docena de comunidades femeninas. Se hizo un especial esfuerzo para formar una selección intelectual católica. Llegados en 1888, con la levita y el sombrero que su fundador prefiriera a cualquier hábito religioso, cinco marianistas crearon Colegios con nombres evocadores: *La Estrella de la Mañana*, en Tokio; *La Estrella del Mar*, en Nagasaki; *La Estrella Brillante*, en Osaka. En 1913, los jesuitas alemanes fundaron la «Alta Escuela de Sabiduría», que después se convirtió en *Universidad Sofía*. Nació una revista católica. Los misioneros organizaron congresos de sabios, conferencias. Paralelamente a ese esfuerzo de penetración intelectual se operó un profundo trabajo propiamente espiritual: uno de sus resultados fue el asombroso desarrollo de las religiosas de la Trapa.[1] Aprovechando, igual que China, la reforma de los métodos misioneros realizada por Benedicto XV y Pío XI, los católicos tuvieron en 1927 un Obispo japonés; en 1941, todos los obispos del país serían de su raza. Si el aumento numérico había sido menos rápido en los últimos años, a causa de la reacción nacionalista favorable al sintoísmo, los 100 000 católicos poseían en el Imperio del Sol Naciente un prestigio que la presencia entre ellos del gran poeta cristiano Claudel, como embajador de Francia, había dado a conocer al mundo entero.[2]

1. Ver más arriba.
2. La segunda guerra mundial probó severamente a esta Iglesia nipona; la bomba atómica de Nagasaki mató a siete mil de los diez mil católicos de la ciudad.

## Grandezas y sufrimientos en las islas

Tal vez haya sido en *Oceanía* donde la epopeya misionera haya conocido los episodios más sensacionales. En ese conjunto de tierras minúsculas que los geógrafos clasifican en Melanesia, Polinesia y Micronesia y cuya superficie total no supera la de Suiza, como cabezas de alfileres esparcidas en el más vasto océano del mundo, la codicia de los hombres se disputa tenazmente cada territorio. Los dos primeros tercios del siglo XIX habían visto a la Iglesia católica penetrar por todas partes, al precio de innumerables dificultades. Bajo los mortíferos golpes de los indígenas y de las enfermedades exóticas, cuántos misioneros habían muerto en plena tarea, como Monseñor Epalle, asesinado cuando desembarcaba en las Salomón, o el mártir San Pedro Chanel, en Futuna. ¡Y hasta había ocurrido alguna vez que los Padres fueran devorados![1] Dificultades a las que había que añadir las que muchas veces multiplicaban los misioneros protestantes; el asunto Pritchard las manifestó. Y las que constituían el clima mortífero y agotador, el abandono y la radical amoralidad de muchos indígenas, amén del terrible aislamiento. Era admirable que para aquellos puestos de abnegación, en los que la vida era una continua agonía bajo las flores, hubiera siempre voluntarios —sin olvidar a quienes llevaban hasta el extremo su espíritu de sacrificio—, como el Padre Damián, leproso.

Idéntico espíritu de entrega, el mismo ánimo y valor seguirán encontrándose en el período que nos interesa, que no fue menos abundante en figuras ejemplares ni menos fecundo en aventuras. Por sí sola, la penetración de Nueva Guinea y la evangelización de los papúes, en la que se destacaron los Padres del Sagrado Corazón de Issoudum, constituyen un capítulo de un pintoresquismo sorprendente, de episodios inesperados y de héroes fuera de serie. Las sorpresas que esperaban a los misione-

1. Ver t. XI, cap. VII.

ros en aquellos lugares fueron a veces de gusto singular: así, el Padre Verjus supo, con un vuelco en el corazón, ¡que el plato de amistad que acababa de compartir con una tribu de apacible apariencia era un guiso de carne humana! ¡Y qué hombres fueron los asignados para aquella tarea de evangelizar a estos salvajes! Ese Padre Verjus, convertido después en Monseñor Verjus, y su amigo Monseñor Navarre que, literalmente, se matan en el trabajo de levantar casas a sus fieles, catequizar a los niños, cuidar a los enfermos, fundar esos «poblados de la paz de Jesús» de los que irradiará el Evangelio por todo un sector. Y más próximo a nosotros, el enjuto y ascético Monseñor de Boismenu que, a los ochenta años pasados, después de cincuenta y dos de misión, seguía yendo a visitar las parroquias, hasta las montañas más inaccesibles.[1] Y después de la primera guerra mundial, el Padre Bourjade, gloria de la aviación francesa, que, enviado a una misión arruinada, trabaja de todo corazón, sin consuelo alguno, en levantar de nuevo su decaída Cristiandad, en medio de mosquitos negros, de arañas rojas y de hormigas termitas, y muere al cabo de tres años, roído por la fiebre. Y aquella *María Teresa Noblet,* promotora de la congregación indígena de las «Pequeñas Siervas», figura al mismo tiempo fascinadora e inquietante, a la que el llamamiento de Dios se manifestó por una alternación misteriosa, tal vez satánica, de gracias extraordinarias y de terribles pruebas.[2]

Figuras igualmente atractivas se encuentran en todos los sectores de las islas y en el seno de todas las congregaciones que se repartieron su evangelización, maristas, Hermanos de Issoudum, jesuitas, Padres de Steyl, capuchinos, picpuchinos. Pero las dificultades no fueron las mismas en todas partes, ni los resultados iguales. En Oceanía oriental, es decir, en las islas Sandwich (o Hawai), de la Sociedad (Tahití), en las Gambier, en las Marquesas, los picpuchinos alcanzaron un rápido éxito, que extendieron a las Tuamotu y la isla de la Pascua; en 1939, divididas entre católicos y protestantes, todas aquellas poblaciones estaban bautizadas. Más ruda fue la penetración en la Oceanía central, Wallis, Futuna, Nueva Caledonia, Samoa, Fidji, donde los maristas chocaron a la vez con indígenas difíciles y una resistencia protestante tan fuerte, que el reino de Tonga les estuvo cerrado durante mucho tiempo. Pero se alcanzaron progresos en Nueva Caledonia. En cuanto a la Oceanía occidental, no fue sólo la Nueva Guinea la que reservó a los misioneros de Picpus y de Milán las dificultades que acabamos de ver; en las Marianas, en las Carolinas, en las Salomón, en las Nuevas Hébridas, no fueron menores los obstáculos. Pero la Iglesia se implantó por doquier, a veces en condiciones conmovedoras, como en el caso de las islas Gilbert, donde fueron los mismos indígenas quienes, convertidos durante una estancia en Tahití, llevaron el catolicismo a sus atolones y después reclamaron la venida de misioneros. En 1939 no quedaba ninguna isla de cierta importancia que no tuviera población católica y Roma había podido establecer ya veinte Vicariatos apostólicos. Allí, como en todas partes, la Iglesia había realizado su papel civilizador, abriendo escuelas, hospicios, leproserías, elevando a la dignidad de hombres a los antiguos salvajes devoradores de carne humana. En Nueva Caledonia, en las islas Salomón, llegarían a salir sacerdotes de las jóvenes Iglesias. ¡Qué camino el recorrido en cien años!

Las circunstancias fueron evidentemente diferentes en las grandes tierras del extremo sur del Pacífico, en Australia y Nueva Zelanda, donde una poderosa inmigración blanca ofreció al apostolado elementos bien diversos. Australia, donde los misioneros irlandeses habían comenzado en 1820 un buen trabajo entre los convictos, había visto llegar sacerdotes ingleses y maristas y benedictinos franceses. El movimiento, que se extendió a Nueva Zelanda, no dejó de difundirse; en 1928, inaugurando el Congreso eucarístico de

1. Sobre Monseñor Boismenu, ver A. Dupeyrat y F. de la Noé, *Sainteté au naturel* (París, 1958).
2. Sobre María Teresa Noblet, ver María Winowska, *Malgré toi, Satan!* (París, 1955).

Sydney, el Arzobispo podía observar con orgullo que, sin la sombra de una ayuda oficial, la Iglesia católica contaba allí con 1 200 000 almas. Aunque minoritaria, esa Iglesia daba testimonio de un vigor poco común, multiplicando las obras, desarrollando la Acción Católica, financiando misiones para ganar a los pocos miles de manipuladores de boomerang que languidecían en sus montañas. Seis Arzobispados, siete Obispados y dos Vicariatos se repartían Australia, y cuatro, Nueva Zelanda. Pero ese rápido desarrollo ya no se situaba, hablando con propiedad, en el marco de las misiones.

## De los esquimales a los indios

En América se habían obtenido serios resultados, pero en 1870 quedaba aún mucho que hacer en no pocos sectores.[1] En el Canadá, después de los épicos avances en dirección oeste y norte, en los que habían sobresalido los oblatos de María Inmaculada y las Hermanas Grises de Montreal, era necesario un trabajo de orden y consolidación: y fue ese trabajo lo que entonces se llevó a cabo. La Iglesia estaba establecida casi en todas partes entre los indios cazadores de pieles, pero había que organizarla. Otros oblatos se dedicaron a esa tarea, tal vez menos brillante, pero no menos delicada. Así, Monseñor Grouard, apóstol de Atabaska, muerto en 1931 a los noventa y un años, después de sesenta y nueve de apostolado en el Gran Norte, de los que cuarenta fue Vicario apostólico de aquellas tierras, único ejemplo de un misionero que haya visto dar —estando él vivo— su propio nombre a la ciudad nacida en torno a su misión y a la circunscripción apostólica confiada a él: ¡Monseñor Grouard, Vicario apostólico de Grouard, con residencia en Grouard! Y Monseñor Breynat, cuyo sobrenombre de «obispo volante» debe ser tomado al pie de la letra, puesto que durante veinte años se le vio, al mando de su pequeño avión, en todos los rincones de su inmenso Vicariato. En sesenta años se hizo la instalación completa de la Iglesia, que fue paralela a la absorción progresiva de los viejos pieles rojas, de tal manera que Roma pudo establecer la Jerarquía regular en las cinco provincias eclesiásticas, divididas en quince diócesis, mientras las regiones del extremo norte quedaban confiadas aún a Vicarios apostólicos.

El trabajo de penetración en profundidad no dejó de ir a la par con el esfuerzo por llegar allí donde fuera necesario. En el extremo norte del continente vivían en sus igloos de hielo algunos miles de aborígenes de rostro achatado, que pescaban y cazaban en medio de una existencia miserable: eran los esquimales. Podía parecer absurdo dedicar algunos hombres a esa labor aparentemente irrisoria de ir a convertir a aquellos puñados de salvajes, en condiciones de vida terribles: pero los misioneros no razonaron así. Aquellas almas tenían derecho a la Redención. Y hubo voluntarios para aquellos lugares perdidos y decepcionantes...

La primera misión esquimal —asociada, por lo demás, a una misión india— fue establecida en Alaska, que los rusos habían vendido a los Estados Unidos en 1867; un joven jesuita italiano, el Padre Tosi, milagrosamente escapado a una matanza durante una excursión realizada al lado del Obispo de Vancuver, Monseñor Seghers, que fue asesinado entonces, se dedicó a ese apostolado con energía sobrehumana. Obtuvo tales resultados en quince años que, en 1894, Roma podía hacer de él un Vicario apostólico. De sus 15 000 esquimales no contaba más que con 2 000 católicos; pero al menos la Iglesia quedaba implantada en el futuro «cuadragésimo noveno» de los Estados Unidos.

Las cosas fueron más difíciles en el extremo norte canadiense, es decir, en los futuros Vicariatos de Mackenzie, Keewatin y Bahía de Hudson, regiones especialmente rudas, «tierras de espanto», confiesa un misionero, de poblaciones todavía bárbaras. Fueron los obla-

1. Ver t. XI, cap. VII.

tos de María Inmaculada quienes se consagraron a ello. Las primeras tentativas, hacia 1870-1880, concluyeron en otros tantos fracasos. Sólo en 1912, el Padre Turquetil consiguió implantar una primera misión. A qué precio lo consiguió, podremos colegirlo evocando los martirios, en 1913, de los Padres Le Roux y Rouvière, a quienes los indígenas arrancaron el hígado para comérselo. Otros misioneros perecieron de frío, de enfermedad, de accidentes. Los resultados eran tan decepcionantes —años enteros sin ninguna conversión—, que era cuestión de renunciar y abandonar el terreno, cuando de pronto la situación mejoró: el Padre Turquetil, que había pedido a Teresa de Lisieux que intercediera ante el cielo por su misión, atribuyó a su intercesión ese milagro. Muy pronto se alzaría una «catedral» bajo su advocación. En doce años, de 1928 a 1939, se fundaron cinco misiones esquimales y, en la misma isla Victoria, a los 92° de latitud, el Padre Roger Buliard edificaba la suya. Las Hermanas Grises de Nicolet habían llegado en 1931 para fundar un hospital en Chesterfield. Podían establecerse tres Vicariatos apostólicos esquimales. Se comprenden las palabras de Pío XI cuando hablaba con Monseñor Turquetil acerca de su misión: «Es la más bella, la más penosa, la más meritoria. Si pudiéramos ir a visitar una sola misión, escogeríamos la vuestra.»

En los Estados Unidos, las misiones católicas tuvieron menos aventuras, pero chocaron con otras dificultades. En el *Indian Territory*, el Padre Smet, el gran jesuita misionero, había adquirido para los «ropas negras» tanto prestigio, que en 1868 las autoridades federales le encargaron negociar la sumisión de los sioux. Pero cuando, en 1869-1870, el general Grant hubo firmado la paz con el conjunto de las tribus «pieles rojas» y se decidió que las «agencias» del gobierno serían reemplazadas por puestos religiosos, de los setenta y dos sólo ocho fueron concedidos a los católicos, que habrían tenido derecho a treinta y ocho; las protestas, incluso de los indios, que enviaron sus delegados a Washington, no lograron que el Presidente se volviera atrás de su decisión. La Iglesia creó entonces la «Oficina católica de las Misiones entre los indios», y después, la «Asociación católica de las Misiones entre los indios», que las finanzó. A partir de 1886, el dispositivo católico se hallaba a punto. Pero los resultados siguieron siendo débiles. En 1907 apenas se contaban más que 40 000 indios católicos, ya que la inmensa mayoría de los pieles rojas pertenecían a las sectas protestantes. Por otra parte, admitidos a la ciudadanía americana, algunos, locamente enriquecidos por el descubrimiento de petróleo en sus territorios, los antiguos pieles rojas abandonaban cada vez más sus reservas y se perdían entre la masa americana.

Delicado fue el problema misionero en la América latina. Una masa heterogénea constituida por los indios, los mestizos y también, en parte, por los negros descendientes de los antiguos esclavos, era considerable hasta el punto de constituir a veces, como en el Perú, la mitad de la población. En 1870, las «misiones indias», arruinadas por la supresión de las célebres «Reducciones» de los jesuitas en el Paraguay y después por los azares de la Independencia, iniciaban una seria restauración.[1] Equipos de misioneros llegados de Europa se ponían al trabajo. El esfuerzo fue proseguido y ampliado a lo largo de todo nuestro período. En 1888, León XIII, aprovechando la ocasión de la abolición de la esclavitud,[2]

1. Ver nuestro t. XI, cap. VII.

2. Provisional... En 1850, el emperador don Pedro había suprimido la trata. En 1871, una «ley de emancipación» decidía que los hijos de los esclavos nacerían en adelante libres. En 1887, con motivo del jubileo de León XIII, a título de regalo, fue notificada la liberación de gran número de esclavos. Y al término del mismo año, la Regente, condesa de Eu, princesa de gran piedad, hizo el voto, durante una epidemia, de liberar inmediatamente a todos los esclavos. La repentina medida hirió muchos intereses. Se aprovechó de ello el general Fonseca para fomentar una conjura y un pronunciamiento derribó en 1889 el régimen imperial. El nuevo régimen —el mismo que adoptó como religión oficial la religión de la humanidad, según el positivismo de Augusto Comte— restableció la esclavitud.

en su calurosa encíclica *In Plurimis* pidió a todos que hicieran un esfuerzo para llevar la fe y la civilización a aquellas masas atrasadas. Fueron sobre todo los religiosos europeos quienes emprendieron ese esfuerzo, los franciscanos, eudistas, italianos y alemanes, capuchinos, dominicos, salesianos de Dom Bosco, misioneros del Verbo Divino, benedictinos belgas, agustinos recoletos, montfortianos, lazaristas franceses, claretianos, carmelitas, sacerdotes de Burgos; entretanto, después de la primera guerra mundial, los católicos de los diversos países se asociaron más o menos, sobre todo cuando, en 1920, quedó fundado en Colombia el seminario de las misiones javerianas de Yarumal; la mitad de los jefes de misión llegó a ser latinoamericana. En su conjunto, los Estados, incluso cuando daban en ser anticlericales, ayudaron a las misiones o en todo caso las dejaron en libertad de acción, comprendiendo que la evangelización constituía una especie de medio para conducir a los no civilizados a integrarse en la vida de la nación.

Esta historia misionera de la América latina ha tenido grandes figuras y conocido severas pruebas. Ha visto trabajar a hombres a los que de buen grado se calificaría de santos: como Monseñor Cagliero, el apóstol de la Tierra de Fuego, al que Roma hizo Cardenal; o al humilde Padre Chouvenc, redentorista francés, cuya indomable energía y ternura de corazón hicieron maravillas entre los indios de las altiplanicies de Perú. Tuvo momentos trágicos no sólo a causa de las persecuciones oficiales, de las que padecieron los misioneros igual que todos los sacerdotes, sino también por las catástrofes y epidemias, como la de la tuberculosis, que mató en diez años al 95 por 100 de los cristianos de la Tierra de Fuego. Pero los éxitos fueron también impresionantes. En Colombia el catolicismo incluyó prácticamente a toda la población; en Patagonia los salesianos, entre 1875 y 1925, bautizaron a todos los indios.

En vísperas de la segunda guerra mundial se habían obtenido resultados importantes, pero quedaban por realizar grandes esfuerzos. Quedaban aún vastos territorios o Vicariatos «de misión» —¡habría que crear aún cuarenta y cinco Prefecturas o Vicariatos!— donde había que realizar la penetración católica, a veces en zonas singularmente difíciles y peligrosas. Mas, por otra parte, en el seno de masas a menudo enormes, antiguos indígenas a los que la Iglesia había bautizado, se planteaba el problema gravísimo que ya hemos conocido en toda la América latina: el del mantenimiento de la presencia católica, de la práctica, incluso de la fe, a causa de la insuficiencia del número de sacerdotes. En otro sentido de la palabra, el problema de la «Misión» quedaría cada vez más imperiosamente planteado.

### La marcha hacia el corazón de Africa

De todos los continentes, Africa fue sin duda el que brindó a las misiones las mayores satisfacciones. En 1870 ocupaban ya sólidas posiciones en la periferia del continente, pero habían penetrado poco hacia el interior.[1] Por otra parte, las zonas de la «terra incognita» cubrían aún grandes espacios. A medida que los exploradores iban abriéndolos seguían los misioneros su penetración. En 1876 la asociación internacional para la exploración de Africa, fundada en Bruselas, declaró oficialmente que los misioneros de todas las obediencias tendrían plena libertad de acción en todas las regiones descubiertas. Los protestantes se prepararon inmediatamente para esas nuevas oportunidades. Los católicos no podían quedarse atrás.

El hombre que encarnó esa voluntad de hacer penetrar a las misiones católicas fue el *Cardenal Lavigérie*, Arzobispo de Argel y fundador de los Padres Blancos.[2] «Argel —gustábale repetir— es una puerta sobre un continente de doscientos millones de almas, y hay que llevar al centro de ese continente la luz del Evangelio.» Roma entró naturalmente en

1. Ver t. XI, cap. VII.
2. Ver sobre Lavigérie, en el t. XI, cap. VII.

sus puntos de vista, confiándole primero un Vicariato apostólico que abarcaba el Sahara y el Sudán, después una Delegación apostólica para el Africa ecuatorial y permitiéndole así actuar al menos en la cuarta parte del continente. Eso se convirtió en seguida, a partir de 1873, en la epopeya de los Padres Blancos, lanzados a la conquista de Africa.

Inmediatamente, esta empresa de penetración fue acompañada por un inmenso esfuerzo al servicio de una causa humanitaria: la supresión de la esclavitud. Aunque prohibida en principio, seguía la trata de negros con destino a pequeños potentados africanos, a los déspotas de Arabia y hasta de la América del Sur, en las mismas abominables condiciones en que siempre se había realizado el tráfico de la «madera de ébano». Avisado acerca de la gravedad de aquella plaga por los primeros Padres Blancos a los que enviara al centro del continente, Lavigérie se encargó de la lucha contra la esclavitud con la energía que solía poner en todas las cosas. Y mientras personalmente dirigía la campaña en todo Occidente, asociaba a León XIII a su cruzada y obtenía de él la admirable carta antiesclavista de 1890, verdadero toque de alarma a la conciencia mundial[1] y hacía de sus Padres Blancos los adversarios más activos de aquella terrible práctica y de los negreros. Liberación y evangelización debían ir a la par: había ahí una idea profunda y de elevado significado.

En 1873 tres Padres Blancos tomaron el camino de Tombuctu, con la misión de comprar jóvenes esclavos negros que serían educados para llegar a ser médicos: no se logró el objetivo; los tuaregs los asesinaron a todos. Pero ese primer fracaso no desanimó al gran Cardenal; sin dejar de preparar nuevas expediciones al Sahara, se volvió hacia otra región, la de los Grandes Lagos, donde, con una intuición bastante extraordinaria, adivinó que se abría un magnífico campo de apostolado. La conferencia de Bruselas abrió sus puertas a los misioneros; sin pérdida de tiempo, Lavigérie envió al Papa un informe acerca de las razones y los medios de una evangelización sistemática del Africa negra, y lanzó a sus hijos a la gran empresa. En 1878 los Padres Blancos partieron de Zanzíbar hacia los Grandes Lagos. Era una de las zonas de tráfico de negros.

Tampoco allí tardaron en presentarse las dificultades. Un grupo llegó al Tanganica a costa de dos muertos; otro avanzó hacia el lago Victoria, al precio de tres. Penetración audaz y azarosa; hubo que retroceder. Empezaron de nuevo. La imaginación del Cardenal no carecía de recursos. Puesto que se amenazaba de aquella manera a los misioneros, ¿por qué no hacerlos acompañar de guardias? Y allá se fue a Bélgica a persuadir a algunos exzuavos pontificios para que aceptaran esa empresa. Una misión remontó el Alto Nilo, otra partió de Zanzíbar, otras penetraron en el Sahara. Y siempre pérdidas, siempre sangre. Primero los tuaregs asesinaban a tres Padres; otros ocho morían por las fiebres; el zuavo pontificio de Hop era asesinado cuando intentaba arrancar a un negrero un pe-

1. La campaña antiesclavista del Cardenal Lavigérie es una de las más bellas páginas de una vida que presenta tantas. «¡Qué generosidad de alma demuestra usted cuando se trata de la salvación de los hombres!», le dijo un día León XIII. Efectivamente, con generosidad sin límite, aquel hombre de setenta y cinco años recorrió Europa para despertar las conciencias al drama de la trata, conmoviendo a sus oyentes con la evocación de hechos concretos, espantosos, comunicando informes a los gobiernos y a la prensa, replicando, terrible, a quienes manifestaban sospechas de sus intenciones y le acusaban de parcialidad anti-islámica, llegando a tocar a Bismarck, que se adhirió a la campaña, conminando a toda la tierra para que adquiriera conciencia de sus responsabilidades: a la tierra e incluso al cielo, porque, desde el púlpito de su catedral interpela a la misma Virgen María: «¿Cómo sufrís vos, Nuestra Señora de Africa, tales horrores?» Es indudable que las medidas decididas a partir de 1885, internacionalmente, y las que, una tras otra, tomaron las potencias para poner fin a aquella plaga, debieron mucho a la acción del gran Cardenal.

queño esclavo. Incluso allí donde la situación parecía buena, bastaba un leve motivo para que se desencadenara la violencia, como ocurrió en Uganda, donde la joven Iglesia apenas constituida tuvo sus mártires.[1] Pero todos esos esfuerzos, todos esos sacrificios dieron sus frutos. Treinta años después de la entrada en escena de los Padres Blancos, el Africa negra contaba con sólidos grupos católicos, anuncio de Cristiandades tan vigorosas como las que conocemos en nuestros días.

Y, sin embargo, el gran Cardenal se había preocupado también por otra Africa, la del Norte, donde había soñado resucitar la antigua fidelidad cristiana, sumergida por el Islam. También allí sus Padres Blancos se habían mostrado admirables. Dio a la venerable sede arzobispal de Cartago, restaurada por él, el título de «Primada de Africa»: podemos decir que jamás título alguno había sido más merecido.

No fueron los únicos los Padres Blancos en consagrarse heroicamente al continente negro: la santa rivalidad que habíamos visto entablarse entre las diversas congregaciones misioneras prosiguió; a todas atribuyó Roma sectores bien definidos. En Africa occidental, los Padres del Espíritu Santo,[2] que contaron con muchas grandes figuras, tuvieron por rivales a los Padres de las Misiones africanas, a los que la prodigiosa longevidad de su segundo superior, el Padre Planque, garantizó una notable estabilidad en unos años en que la muerte diezmaba sus filas. Apenas creados, los Padres de Scheut crearon a costa de graves pérdidas —un tercio de sus pioneros— en el Kasai y al extremo de la curva del Congo, las bases de Cristiandades futuras. Los jesuitas hicieron lo mismo en el Kuango y en el Chad. En otros lugares se hallaron los Padres de Mill-Hill, los Padres italianos de la Consolata, los Padres del Sagrado Corazón de San Quintín, los capuchinos, los oblatos de San Francisco de Sales y tantos otros. Las mujeres no quedaban atrás: Hermanas Blancas, Hermanas Misioneras de Lyón, Hermanas de la Caridad de Gante... En 1939 había trabajando en Africa veintiocho congregaciones o institutos masculinos y unos cuarenta de mujeres, en cuyas filas empezaban a multiplicarse los rostros negros.

Esta implantación misionera en Africa ha sido sorprendentemente abundante en grandes figuras no sólo de pioneros, sino también de realizadores. Muchos han «hecho» literalmente una región, imprimiendo en ella, a veces de manera original, la señal de Cristo y también la de su propio temperamento. Así, Monseñor Augouard, «el Obispo de los antropófagos», el apóstol de Gabón y después del Congo y de Ubangui, al que se vio durante años patrullando entre los diversos puestos con los pequeños vapores que hacía llegar de Europa, sin obtener durante mucho tiempo —por decirlo así— ningún resultado, hasta el día en que, hacia 1900, la situación cambió y se pudo asistir, de golpe, a un gigantesco movimiento de conversiones.[1] O Monseñor Le Roy, que se lanzó al asalto del Kilimanjaro, celebró la misa a 3 600 metros de altura, puso las bases del Vicariato que llevaría el nombre del célebre volcán, y después, teniendo que abandonar la región por las presiones de los administradores alemanes y enviado a Gabón, se erigió en campeón de la liberación de la mujer negra, que entonces era allí, como en todas partes, vendida como ganado. Y Monseñor Jarosseau —en el Nord-Este de Africa—, capuchino, Vicario apostólico de los Gallas, cuya serena autoridad logró imponerse al futuro Negus y abrió a Etiopía al catolicismo mejor de lo que lo habían hecho años enteros de esfuerzos. Y el Padre Aupiais, provincial de las Misiones africanas, de Lyón[2] a quien debe el

1. Sobre los Mártires de Uganda, ver más adelante.

2. Sobre los orígenes de este instituto por la fusión de la Sociedad del Espíritu Santo y de la Congregación del Santísimo Corazón de María, en 1848, ver t. XII.

1. Antoine Redier, *L'Evêque des Anthropophages*, París, 1933.

2. Cfr. el hermoso libro que le ha dedicado G. Hardy. París, 1949.

Dahomey no sólo el haberse convertido en un centro católico vivo, sino también el propio desarrollo, el mejor conocimiento de su propia lengua y sus tradiciones, y que alcanzó entre los negros una popularidad raras veces lograda. O también —aunque, ¿cómo cerrar con justicia esta lista?— el Padre Shanatran, más tarde Obispo, que, enviado a Nigeria y comprobando que la costa estaba firmemente en manos de los protestantes, se dirigió directamente al corazón del país y se instaló entre los Ibos, con tal éxito, que en 1939 habría ya casi 400 000 católicos.

La penetración en Africa chocó con muy numerosos y difíciles obstáculos: el clima malsano, la hostilidad de los reyezuelos locales, de los brujos con amuletos, de los traficantes de esclavos y también la mentalidad indígena a menudo inestable, dispuesta, después de una conversión rápida, a caer de nuevo en los viejos extravíos paganos, amén de las costumbres, especialmente la poligamia, a las que los africanos no renunciaban tan fácilmente. En fin, otro obstáculo que crecía de año en año al final de nuestro período: el Islam. Mas si los obstáculos fueron numerosos, Africa ofreció también al apostolado cristiano grandes oportunidades. Con frecuencia el alma africana se manifestó más abierta a la fe que muchas almas europeas. La historia de la implantación católica en el continente negro conoció incluso páginas tan bellas como las de los primeros tiempos cristianos.

La más célebre es la que escribieron, con su propia sangre, los *Mártires de Uganda*, llevados hoy a los altares, y cuya historia fue tan terrible como sublime. En 1882 los Padres Blancos, que habían constituido allí una pequeña Cristiandad, debieron marcharse bajo la amenaza musulmana. Cuando regresaron, cuatro años después, supieron con emoción que sus primeros fieles habían bautizado a otros 177 y formaban a 600 catecúmenos. Pero en ese momento el reyezuelo local, preocupado por el progreso de los blancos, desencadenó una persecución salvaje. El Cristianismo había penetrado hasta su mismo séquito; hizo condenar a muerte al jefe de sus pajes y mató con sus propias manos a quienes sorprendiera catequizando a sus compañeros. Perecieron ochenta bautizados, entre ellos trece pajes del rey, en medio de horribles suplicios —quemados vivos en buen número—. Pero ante semejante prueba, aquella joven Iglesia se mostró igual a la de las catacumbas. Ninguno de los condenados apostató; animábanse los unos a los otros a mantenerse firmes. Y si poco después Uganda se convirtió en uno de los centros más vivos del catolicismo africano, lo debió a esta sangrienta enseñanza.

Así, pues, se realizaba el deseo de Lavigérie: «Transformar al Africa mediante los mismos africanos». Y fue también oído de otra manera, porque uno de los más activos elementos de penetración católica fue proporcionado por esos auxiliares indígenas que se buscaron los misioneros: los catequistas. Escogidos entre los mejores cristianos y enviados a poblados aún paganos para abrir en ellos una pequeña escuela en los que se enseñaran los rudimentos de la instrucción y los de la religión, esos hombres —de entrega a veces admirable— sembraron en muchos lugares la semilla cristiana. Y siguen siendo, en nuestros días, uno de los elementos básicos de la Iglesia africana.

En 1939 la situación se presentaba así. En tres grandes sectores, la Iglesia podía enorgullecerse de haber obtenido resultados extraordinarios: en la región de los Grandes Lagos, en el Congo belga y en el Camerún. En los Grandes Lagos los Padres Blancos habían proseguido tan bien el trabajo de los comienzos y las conversiones se multiplicaban con tal rapidez, que hubo que multiplicar también las circunscripciones misioneras: había cerca de 1 500 000 católicos en Uganda, ochocientos mil en Tanganica, 1 200 000 en Ruanda-Urundi; en conjunto, el 18 por 100 de la población. En el Congo belga el favor de los poderes públicos, primero intermitente y después firme, la emulación entre las congregaciones y el genio organizador de los belgas, lograron crear una especie de misión-modelo, en la que escuelas de nuevo tipo y «granjas-capilla» formaban a los negros; confiados pri-

mero a los Padres de Scheut, esos territorios fueron repartidos entre todas las congregaciones representadas en Bélgica; los católicos pasaron de unos miles en 1900 a 50 000 en 1910, 376 000 en 1921 y, en fin, 800 000. En cuanto al Camerún, donde los Padres pallotinos alemanes y los Padres del Sagrado Corazón de San Quintín, habían apenas plantado las misiones en 1914, después de la primera guerra mundial, habíase producido un movimiento de conversiones tan violento que podía decirse que «el Espíritu Santo soplaba como un huracán». Bajo el alto impulso de un gran realizador, Monseñor Vogt, los espiritinos, Padres de San Quintín y Padres de Mill-Hill, rivalizaban en celo. Los 2 500 fieles de 1900 eran ya 500 000, y muy pronto los oblatos de María Inmaculada iban a instalarse en el norte del país para enfrentarse con el Islam.

Pero se trataba de éxitos excepcionales, ya que esas tres regiones estaban muy lejos de ser la únicas en que la Iglesia se estableciera sólidamente. Aparte estaba el Africa del Norte, Argelia, Túnez, Marruecos, países islamizados en los que las conversiones eran raras, pero donde el clero secular, muy entregado a la faena, y numerosas congregaciones masculinas y femeninas, multiplicando las escuelas, orfelinatos, las obras de caridad, habían establecido numerosos contactos y ejercían una real influencia. En el Sahara, los Padres Blancos tenían puestos en numerosos oasis, y Ghardaia era el centro de una circunscripción misionera tan grande como cuatro veces Francia. En Libia y Cirenaica, las misiones italianas trabajaban intensamente. En Egipto, la Iglesia copta católica, restaurada en 1895, se reanimaba: jesuitas, carmelitas, salesianos, lazaristas, Padres de las Misiones africanas, de Lyón y de Verona, agrupaban a su alrededor a unos 80 000 fieles. Todas las costas del continente estaban jalonadas de puestos, de donde los misioneros partían hacia los del laberinto de la selva. La vieja Cristiandad del Senegal, gracias a la energía y al genio organizador del Padre Brottier, había construido su catedral en Dakar: Nuestra Señora del Recuerdo. En el Sudán, a pesar de la oposición declarada de ciertos administradores franceses, se había realizado la penetración, y en el Alto Volta había nacido una Cristiandad de gran vitalidad. También en Guinea y Sierra Leona, donde los misioneros lyoneses pagaron un pesado tributo al clima. Como en Liberia, su tenacidad logró constituir grupos católicos de algunos miles de almas. El Camerún y los dos Congos, el belga y el de Monseñor Augouard, justificaban grandes esperanzas. En Angola, después del período heroico del Padre Duparquet, sus compañeros del Espíritu Santo y los sacerdotes portugueses del seminario de Xemache, ayudados después por los Padres de la Salette y los franciscanos de María, habían conseguido contar en torno a ellos a un 40 por 100 de la población. Africa del Sur y Rhodesia, donde los sacerdotes irlandeses y los oblatos conocieron comienzos malaventurados, pero donde trabajaba una docena de congregaciones, asistían a una seria penetración que se realizaba por doquier entre los negros, y el conjunto de los territorios contaba con un millón de católicos. En Madagascar la instalación de Francia que ponía fin a las vejaciones que las autoridades hovas infligían a los misioneros, lo mismo que a la esclavitud, se abría un fértil campo al apostolado; desde la administración del general Gallieni afluyeron los misioneros y se inició un movimiento de conversiones que, en 1939, llegaba a la cifra de 700 000. En la costa oriental de Africa, Bagamayo se había convertido en la base de partida de las misiones hacia los Lagos, y, en Mozambique, el clero portugués manifestaba un celo y un espíritu de empresa que producían sus frutos.

Así, en todo el continente —o poco menos— las misiones católicas habían instalado ya sólidas bases. Es verdad que no todo era perfecto. Algunos sectores no suponían aún más que unos miles de bautizados; en otros los misioneros seguían matándose en el trabajo; el clero autóctono era aún escaso, menos de 1 200 sacerdotes, y de 140 millones de habitantes que contaba el continente la Iglesia católica no tenía más de 15 millones de fieles. Pero había sido dado el impulso que,

después de la segunda guerra mundial, llevaría al Africa cristiana a un nivel muy alto.[1]

## Balance provisorio, perspectivas para el porvenir

Al considerar el conjunto de los resultados obtenidos por las misiones en el período que nos ocupa, se tiene el derecho de considerar satisfactorio el balance. En 1870 unas estimaciones —por lo demás imprecisas— permitían fijar en cerca de 7 millones la cifra de los fieles en países de misión, es decir, dependientes de la Congregación de la Propaganda; en 1927 se contaban ya 14 600 000, y en 1939, cerca de 23 millones.[2] Así, pues, los doce últimos años habían visto realizarse una ganancia del 57 por 100. En toda la faz de la tierra estaba implantada la Iglesia, que cubría el planeta con una organización fuertemente centralizada, que suponía más de 500 circunscripciones apostólicas. Un personal considerable actuaba: sólo en los servicios dependientes de la Congregación de la Propaganda una estadística precisa enumeraba, el 30 de junio de 1939, a 15 505 sacerdotes occidentales y 6 406 autóctonos, 6 456 religiosos occidentales y 2 176 autóctonos, 34 433 religiosas occidentales y 18 581 autóctonas, 91 716 catequistas y 76 135 maestros de escuela. Tales cifras eran impresionantes.

¿Quiere ello decir que esos números autorizaban un optimismo sin reservas? Los especialistas de cuestiones misionales, trátese de Monseñor Olichon o del Reverendo Padre Naidenoff,[1] han invitado con frecuencia a los católicos a dar pruebas de realismo y a no dejarse llevar por un excesivo entusiasmo. El hecho que más preocupaba era, en 1939, que el crecimiento de la grey católica, en la casi totalidad de los países, no seguía el ritmo de crecimiento de la población. Observando, en 1927, lo que había ocurrido en la diócesis de Tokio, 254 conversiones de adultos, el Padre Charles calculaba, con una ironía un tanto dolorosa, que a ese ritmo se necesitarían sesenta mil años para convertir a toda la diócesis, o más bien, para tener una cifra de bautizados igual a la de los habitantes de la diócesis en 1927; pero como, entretanto, esa cifra se habría multiplicado por diez o por cien... En 1939 se admitía que la población mundial aumentaba cada año en 16 millones de hombres; la Iglesia católica, tanto por el crecimiento natural cuanto por las conversiones, apenas aumentaría 4 millones al año. La situación de inferioridad era, por lo tanto, grave, y no haría más que acentuarse cuando los progresos de la medicina y los de la ayuda internacional redujeran, en las masas de Asia y Africa, la mortalidad infantil, el hambre, las epidemias.

Por otra parte, las Cristiandades de las misiones tenían aún gran necesidad —para vivir— de la ayuda de las viejas Iglesias de Occidente. ¿Y era suficiente esa ayuda? Ya hemos visto que el aumento del personal misionero había sido notable; pero inmensos territorios sufrían terriblemente la falta de sacerdotes. En la India o en China apenas había más que uno por cada 700 000 habitantes; en Africa, en los sectores más prósperos, los misioneros eran casi aplastados por el aflujo de conversiones, que les planteaban problemas cada vez más complejos; en América del Sur podían designarse regiones en las que, a falta de sacerdotes, los fieles no recibían más que un solo sacramento: el bautismo. ¿Y la ayuda fi-

1. En Africa, como en todas partes, la organización administrativa había seguido el progreso de las misiones. En 1939 había dos archidiócesis, diecisiete diócesis, 78 vicariatos apostólicos, 33 prefecturas, una misión y una abadía «nullius». Veinticinco años más tarde, casi todo el continente estaría dividido en diócesis.

2. Esta cifra se ha duplicado, y aún más, entre 1939 y 1962.

1. El primero es el autor de una excelente historia de las misiones; el segundo dirige la revista *Missi.*

nanciera dada a las misiones, estaba en relación con sus necesidades? A pesar del esfuerzo de obras como la Propagación de la Fe y la Santa Infancia, no se atrevería uno a contestar afirmativamente. Hablando con franqueza, los recursos de las misiones católicas aparecían demasiadas veces miserables en comparación con los de las misiones protestantes, a las que los países anglo-sajones financiaban con más liberalidad.

Otros motivos de inquietud podían proceder de la comprobación, cada vez más llamativa, de que existían grandes sectores de la humanidad que se presentaban como bloques impenetrables a toda expansión católica. Uno de esos sectores era el mundo comunista; en 1939 parecía querer extenderse hacia China, una de cuyas provincias estaba ya bajo el control de sus bandas. El otro era el mundo islámico, que representaba entonces 267 millones de almas, extendido desde Malasia a Marruecos, desde el Turquestán a las orillas del Chad, más radicalmente cerrado a la penetración cristiana de lo que jamás lo había estado, hasta el punto que podían contarse con los dedos de la mano las conversiones; un Islam que se despertaba de su largo torpor y se hacía de nuevo proselitista, especialmente en el Africa negra, donde su éxito no se debía solamente a las facilidades morales que autoriza, sino también a la simplicidad con que armoniza elementos del viejo fetichismo con un orgullo religioso auténtico y una real elevación.

Pero estos motivos de inquietud no debían llevar a un pesimismo descorazonador. Repitámoslo: en materia religiosa, las estadísticas están lejos de ofrecer el mejor medio de apreciar los resultados. Una sola conversión puede tener una importancia capital; así la de Lu-Tseu-Tiang, ministro de Asuntos extranjeros de China, que no sólo se hizo católico —en 1926—, sino monje benedictino y terminó su vida como abad de San Pedro de Gante. Como ha sido siempre, las misiones, en 1939, extendían su influencia bastante más allá de los grupos más o menos formados por sus bautizados; más allá que sus buenas obras visibles, difundían una irradiación espiritual en el ambiente pagano y lentamente lo acercaban al Evangelio. Incluso permaneciendo musulmanes, los discípulos de la Universidad de Beyruth y del Colegio de Antura conocían el Cristianismo y lo respetaban. Un brillante testimonio de la profunda irradiación del Cristianismo era el dado por el Mahatma Gandhi en las numerosas páginas en que habla de Jesucristo.

Las perspectivas para el futuro de la expansión católica estaban lejos de ser desfavorables. No sólo porque todo dejaba presagiar no ya una «primavera misional», sino un estío, de frutos abundantes, de vigorosas cosechas —tal como ocurrió, por lo demás, después de la segunda guerra mundial—. Pero quizás aún más porque la Iglesia, gracias a las decisiones que hemos visto tomar a Benedicto XV y a Pío XI, había reanudado con firmeza su más vieja doctrina, adaptándola a las técnicas modernas, y había realizado una reforma decisiva en los métodos y en el personal de sus misiones. En el momento en que las conmociones provocadas por la guerra y la marea de los pueblos de color iban a poner en crisis la supremacía de los blancos, las misiones se hallaban apartadas de la tutela occidental y dispuestas a proseguir su tarea en una nueva coyuntura. La noción misma de misión «fundada sobre la distinción de los países evangelizadores y los países evangelizados» podía evolucionar, transformarse radicalmente, para llegar a «borrarse cada vez más y señalar simplemente una etapa en la impregnación espiritual del Universo»;[1] la Iglesia que, precisamente, iba a comenzar a aplicar ese término de «misión» a todo esfuerzo de cristianización de un sector sociológico, lo mismo que de uno geográfico,[2] estaba dispuesta a correr los riesgos de un cambio.

«Una impregnación espiritual del Universo...» ¿No tendía ya a eso el Cardenal Lavi-

1. Palabras del R. P. Naidenoff. — Sabido es que se ha hecho corriente oponer la *Iglesia de Misión* a la *Iglesia de Cristiandad:* es decir, que el término «misión» ya no tiene el mismo sentido.

2. *France, pays de mission?*, dirán en 1942 los abates Godin y Daniel.

gérie cuando, ante el bloque refractario del Islam, había dado a sus hijos e hijas la consigna de no tratar de realizar conversiones individuales entre los musulmanes, sino de actuar sobre masas enteras, convirtiéndose entre ellas en educadores y enfermeros y llevando simplemente un testimonio de caridad y de oración? Ese testimonio que, poco después, había dado hasta el sacrificio de su vida un hombre de Dios que surgiría en nuestro tiempo como el faro del apostolado de mañana: *Charles de Foucauld.*

## Charles de Foucauld, "Hermano universal"

A finales de octubre de 1901, los oficiales franceses que, con cuatro compañías de tiradores, mantenían el puesto de Beni-Abbés, en los confines marroquíes de Argelia, no quedaron poco sorprendidos al ver surgir en el oasis, vestido como el más amenazador de los beduinos, a un hombre al que muchos de ellos habían conocido con el uniforme, el capitán de caballería, vizconde Charles de Foucauld. Más los sorprendió todavía su comportamiento. Negándose a venir a instalarse en el fuerte, apartándose incluso, deliberadamente, del palmar y del oasis, fue a quedarse en un pequeño valle aislado, no lejos del *erg*, donde muy pronto se le vio construir, con algunos troncos de palmera, piedras y tierra mezclada con agua y paja, una especie de oratorio, bastante parecido a las más pobres «zauias» de los morabitos del Islam. ¿Qué venía a hacer allí aquel sacerdote cuadragenario,[1] que no pertenecía a los Padres Blancos, que vivía más rudamente que un trapense y que parecía proseguir una experiencia absolutamente personal, ordenada a una gran intención mística? A medianoche oíase sonar su campanilla; después, su voz, falsa pero fervorosa, salmodiaba el oficio. Sabíase que se alimentaba de dátiles y de granos aplastados; que se acostaba, vestido, sobre una estera de gruesas cañas. Un día en que un tirador le hacía observar que su celda era tan estrecha que ni siquiera podría tenderse para dormir, el extraño monje contestaba, como algo muy natural: «¿Es que Jesús, sobre la cruz, estaba tendido?»

Aquel asceta procedía de muy lejos. Si algún hombre fue reconquistado alguna vez por nuestro Señor después de dura lucha, fue este corpulento joven, altivo, perezoso, disipado que, subteniente a los veintitrés años en el regimiento de húsares de Pont-à-Mousson, había sorprendido a la guarnición por sus locos gastos y sus extravagancias. Huérfano a los ocho años, mal educado por un abuelo demasiado blando, habíale encontrado la edad adulta apartado de toda fe y casi de toda moral. Pero el servicio y la grandeza militar, de los que nunca se había apartado, lo preservaron de los postreros abandonos. Combatiente valeroso al sur del Oranesado, en aquella campaña había descubierto el Africa y sufrido su purificador embrujo. Volviendo su atracción irresistible por la aventura a la exploración, recorrió Marruecos, prohibido entonces a los europeos, y alcanzó en esa ocasión estimables éxitos en materia científica. Pero, sobre todo esas largas meditaciones del desierto y el contacto con el Islam, el sentimiento de ser el «rumi», el hombre de Roma, el cristiano, fuera como fuese, lo llevaron a tomar posiciones menos simplistas acerca del problema religioso. Un encuentro providencial hizo el resto. Ante el abate Huvelin, alma luminosa en un cuerpo endeble, al que había ido a ver, impulsado por no sabía bien qué fuerza oscura, Charles de Foucauld se sintió de pronto vencido, llamado. «¡Póngase de rodillas y confiese sus pecados!», le había ordenado el sacerdote. En vano balbució: «No tengo fe...»; fue necesario obedecer a la voz dulcemente imperiosa. Y de la sacristía de San Agustín había *salido un hombre nuevo.*

Después hubo varios años de tanteos. Conocía bien el objetivo: «En cuanto creí que había un Dios —diría después— comprendí que no podía hacer otra cosa que vivir para El.»

1. Había nacido en 1858.

Mas el camino que le iba a llevar a ese objetivo no se le presentó claro en seguida. Fue trapense en Nuestra Señora de las Nieves y después en Akbés, aceptando con alegría profunda las más rudas exigencias de la regla, pero sin hallar la realización de su sueño en la existencia de comunidad. Después, antes de haber tenido el tiempo de llegar al sacerdocio, salió de allí; y se dirigió al país de Cristo en busca de más aislamiento y de más abyección. Las clarisas de Nazareth conocieron por entonces a un misterioso jardinero, cuyo aspecto de gran señor bajo los harapos sorprendía a la vecindad y cuyas largas horas de adoración ante el Santísimo Sacramento las llenaban, sobre todo, de estupor y admiración. Hasta el día en que la abadesa del monasterio, iluminando sobrenaturalmente a aquella alma, le conminó a ser por fin fiel a su verdadero destino, a hacerse sacerdote, para llevar a Cristo al mundo. En octubre de 1901, ordenado ya desde hacía cuatro meses, comprendió que su vocación no era la Trapa. ¿Sería misionero? Africa le atraía más que nunca: sus inmensidades, sus pueblos que ignoraban a Cristo. «Hace diecinueve siglos —decía— que esta tierra y estas almas aguardan el Evangelio.» El mismo se lo llevaría, pero de una manera nueva, simplemente manifestando a Cristo, afirmando su presencia. Cuando llegó a Beni-Abbés, sabía ya qué camino seguía.

«Un pequeño monasterio de monjes fervorosos y caritativos, que amen a Dios con todo su corazón y al prójimo como a sí mismos, una «zauia» de oración y de hospitalidad, de tal piedad que toda la comarca quede iluminada y caldeada; una reducida familia que imite con tal perfección las virtudes de Jesús que todos, en los alrededores, se pongan a amar a Jesús»: tal fue el gran designio que quiso realizar. No se trataba de apostolado, en el sentido usual del término; no trataba de convencer mediante argumentos, ni de realizar conversiones. «No soy un misionero, sino un ermitaño», repetía. Hacer a Cristo presente e irradiante, para que su gracia penetrara lentamente y como sin saberlo en aquellos entre quienes se había instalado su servidor: no deseaba otra cosa. La fuerza del ejemplo valdría lo que todas las demostraciones.

Realizáronse dos partes de ese programa. La ermita del pequeño valle se convirtió, muy pronto, en lugar de oración, conocido como tal en todo el oasis y más allá. La capilla no era más que «un simple pasillo de pilastras, cubierto de cañas» —dijo Lyautey, que la visitó—, con una plancha por altar, unos candelabros de hojalata y, como única decoración, un Sagrado Corazón con los brazos abiertos, que el mismo Padre había pintado sobre una tela de algodón. Pero cada día venían a arrodillarse allí soldados y oficiales, y los musulmanes, que son hombres de oración, admiraron al morabito *rumi* al que veían pasar tantas horas, lo mismo de noche que de día, adorando a su Dios. La sola presencia del oratorio bastaría para reformar no pocas ideas acerca de la irreligión de los franceses y la impiedad de aquellos cristianos a los que nunca se veía orar.

En cuanto a la otra parte del programa, manifestar la caridad de Cristo, el éxito fue brillante. En muy poco tiempo, la ermita se convirtió en el centro de una especie de corte de los milagros a donde todo aquel que se hallara desdichado, enfermo, indigente, acudía en demanda de ayuda. Y el Padre daba, inagotablemente, incluso más allá de sus posibilidades, abandonando su propio alimento a los hambrientos, distribuyendo sin contar el dinero que recibía de su familia, dando incluso la pieza de tela que una pariente, apiadada, le había enviado para reemplazar su hábito hecho jirones. No había miseria física o moral que no hallara consuelo en él. La esclavitud existía en la comarca y las autoridades militares francesas aún no habían decidido suprimirla; el Padre recibía a los esclavos —hasta veinte a la vez— y los rescataba, en la medida de sus posibilidades, para devolverlos al trabajo libre. Se difundió el rumor de esa generosidad; de aduar en aduar, de oasis en oasis, se habló del ermitaño blanco de Beni-Abbés. Se hizo usual un nombre para designar a su ermita: la *Khaua,* la fraternidad. Y a

él mismo, las gentes del país no lo llamaban con otro nombre que el de «khauia Carlo», Hermano Carlos. Era una victoria. Con su hábito blanco, sobre el cual había puesto un corazón de paño rojo coronado por una cruz, pudo ir a todas partes en aquella región, incluso al Tafilalet, donde los marroquíes estaban siempre dispuestos a disparar: pero nadie se hubiera atrevido a atacarlo.

Un solo punto quedaba sombrío en el horizonte. Charles de Foucauld estaba solo. Ningún «hermano» había acudido a asociarse a él en la ermita para fundar verdaderamente aquel instituto de tipo especial con el que soñaba. Sin embargo, seguía estableciendo la regla con toda minuciosidad. Primero le dio un nombre: «Los Pequeños Hermanos del Sagrado Corazón de Jesús»; en el papel, les añadía un instituto femenino: «Las Pequeñas Hermanas», y hasta una Asociación más amplia, en la que podrían ingresar todos aquellos y aquellas que quisieran unirse a la gran obra de hacer a Cristo presente en el mundo. Pero, concretamente, los escasísimos postulantes que se presentaron a la puerta de la ermita retrocedían ante la austeridad y abandono absoluto de la existencia que se les proponía. Una existencia que, por otra parte, el Hermano Charles encontraba aún demasiado fácil, demasiado protegida y no lo bastante abandonada a los grandes riesgos que impone la paradoja de la verdadera vida de la fe. «Cuando sueño, los horizontes del desierto me hacen gestos...», murmuraba. La visita de su antiguo camarada, Laperrine, convertido en maestro y profeta del desierto el «saharismo», le pareció una nueva incitación de la providencia. El Tuat, el Guara, el Tidikelt y, más lejos aún, el Hoggar, el corazón más salvaje de Africa, donde aún no había llegado el ejército francés: el Señor le llamaba a llevar su pleno testimonio a aquellos países de la máxima soledad. Abandonando con tristeza su ermita y a sus compañeros, el Hermano Universal partió para su postrera etapa, hacia su suprema realización.

Inmensas eran las dificultades y el Vicario apostólico del Sahara no se las ocultó. Pero Charles de Foucauld se había declarado «dispuesto a llegar hasta el fin del mundo y a vivir hasta el juicio final» para «ofrecer el amor» a quienes lo ignoraban todo del Dios de amor. El Hoggar era realmente, entonces, el fin del mundo, el país del juicio final. Los tuaregs, que eran sus dueños, estaban lejos de ser hombres para el descanso. ¿Qué iba a hacer allí el eremita blanco? «Oraré, estudiaré el idioma y traduciré el Evangelio; entraré en relación con los tuaregs.» En ese programa tan simple había toda una concepción nueva de la expansión cristiana, una misteriosa renovación del apostolado.

Así nació en Tamanrasset, cuyo nombre es hoy el de un alcázar cristiano. En pleno corazón del macizo, a 1 500 kilómetros de Beni-Abbés, se levantó la ermita, tan pobre como la primera, y el huésped que se instaló en ella llevaba la misma vida de renuncia y de oración. Sólo que la soledad era mucho más grande y no había ningún fusil francés para proteger la ermita. Seguía puntualmente el plan fijado de antemano: establecer contacto con los tuaregs, ganar su confianza, «amansarlos», hacer reinar entre él y ellos la amistad. No hablarles directamente de Cristo, «eso sería hacerles huir», sino conducirles a la comprensión de que la religión que obliga a un hombre a hacerse tan bueno, tan fraternal, no puede menos de ser una religión buena. Eso era sembrar el Evangelio; sembrar para que más tarde otros cosecharan.

Y se produjo el milagro, como en Beni-Abbés, aún más sorprendente. Poco a poco los tuaregs que lo observaban aprendieron a amar a aquel extranjero que estaba entre ellos como un hermano, que pasaba sus días visitando a los más pobres y cuidando a los enfermos, que ayudaba a los campesinos y les enseñaba técnicas nuevas, que incluso enseñaba a las mujeres a servirse de las agujas, a hacer calceta, a hilar y al que, de noche, se le oía cantar sus oraciones. Así pasaron nueve años, en los que el Hermano Universal no obtuvo, en apariencia, ningún otro resultado que hacerse admitir por los tuaregs de su vecindad, sin realizar conversión alguna entre ellos; pero nueve años

prodigiosamente fecundos, puesto que había alcanzado el objetivo mismo que se propusiera y había demostrado que su método era bueno. Siempre estaba solo. No había venido a unírsele ningún «pequeño hermano». Incluso fue necesario que la Jerarquía le autorizara a celebrar la misa sin ayudante. Tal vez este fracaso fuera el más penoso. Pero Charles de Foucauld sabía que, según el Evangelio, si el grano de trigo no muere no es posible cosecha alguna; él era ese grano enterrado en el suelo, destinado a morir, para que más tarde otros cosecharan. «Nuestro aniquilamiento —escribía— es el medio más poderoso que tenemos de unirnos a Jesús y de hacer bien a las almas.» Nuestro aniquilamiento...

El 1.º de diciembre de 1916, el Padre Foucauld estaba solo en el fortín que las tropas francesas habían construido inmediatamente después de su instalación en el Hoggar, y donde él había aceptado residir, puesto que la inseguridad del país era evidente desde que estallara la guerra mundial y rondaran por allí bandas más o menos pagadas por el enemigo. Unos golpes en la puerta le arrancaron de su meditación. El corredor había sido dispuesto de manera muy hábil, para que no pudiera pasar más que un solo hombre de frente. A la otra parte de la puerta, la voz era familiar, la de un mestizo del aduar al que el eremita había recibido ya bastantes veces. Sin desconfiar, el Padre abrió la puerta y tendió la mano. Se desató inmediatamente el drama; traicionado por un amigo —como Jesús—, Charles de Foucauld fue derribado a tierra, atado, aprisionado por los fellaghs, que le interrogaban: «¿Cuándo llega el convoy? ¿Hay soldados franceses en las cercanías?» Pero él no contestó. Oraba en silencio. En lo alto de un carnet personal, bajo las dos palabras: «Jesús, cáritas», bajo el corazón coronado por la cruz, había escrito: «Cuanto más nos falte todo sobre la tierra, más y mejor hallaremos lo más grande que puede darnos la tierra: la Cruz.» Era la hora en que todo faltaba al Hermano Universal, pero en la que la Cruz estaba cerca. Un disparo hecho por un guardia demasiado nervioso, una bala que penetraba tras la oreja derecha y salía por el ojo izquierdo: el eremita blanco de Tamanrasset estaba muerto, sobre esa misma tierra a la que había llevado el mensaje del amor de Cristo. Era el primer viernes de diciembre, día consagrado por la liturgia al Sagrado Corazón.

Doce años más tarde, en 1928, en un poblado bereber del Alto Atlas marroquí, se instalaría otro ermitaño blanco que, a su vez, no sería durante treinta años más que una viva presencia de fe y de caridad: Albert Peyriguère. Más tarde aún, un sacerdote de Versalles, penetrando en el mensaje del Padre Foucauld, se dedicaría a realizar la obra cuyo fundamento había establecido aquél: los Pequeños Hermanos y las Pequeñas Hermanas iban a nacer al llamamiento del Padre Voillaume.[1] Y todavía más tarde, en la India, unos sacerdotes de Occidente llevarían también el mismo testimonio de renunciación, de oración y de amor. ¿Quién sabe hasta dónde llevará el camino abierto por Charles de Foucauld? Tal vez la Iglesia ha recibido de él una nueva oportunidad y el método que haga fecundo su apostolado en el mundo de mañana.

1. Acerca de esta filiación, ver el libro de Michel Carrouges: *Le Père de Foucauld et les Fraternités d'aujourd'hui* (París, 1963). Volveremos a esta cuestión en *«L'Eglise des Nouveaux Apôtres»*.

# XI. UNA RENOVACION DE LA INTELIGENCIA

## Una situación cambiada término a término

En un órgano que, entonces, pretendía regir la vida intelectual y que de hecho ejercía una innegable influencia en Francia y hasta más allá de las fronteras francesas, podía leerse, en 1932, de la pluma de un cronista menor, estas macizas afirmaciones: «La gran literatura vuelve la espalda al catolicismo; la filosofía vuelve la espalda al catolicismo; la historia vuelve la espalda al catolicismo...» [1] El párrafo seguía así durante diez líneas, siempre en el mismo tono. «Hecho formidable», observaba, en un estilo bien poco cuidado, el autor del artículo: ese hecho, según él, debía llevar a la desaparición ya de la religión, ya de todas las disciplinas intelectuales. Y desde luego, «formidable», es decir, aterrador, lo hubiera sido de haberle dado fuerza de evidencia la *observación de la realidad*. Pero la misma revista en que aparecían esas frases lapidarias les daba un flagrante mentís. ¿Acaso no publicaba, presentados por ella como dos eminentes representantes de la «alta literatura», a dos escritores a los que hubiera sido difícil no clasificar entre los católicos, Charles Péguy y Paul Claudel? Al menos en ese caso, la *Nouvelle Revue française* no consideraba que el catolicismo estuviera definitivamente desterrado de las actividades superiores de la inteligencia: ésta no le «volvía las espaldas».

De hecho, Denis Saurat hablaba con un retraso de más de medio siglo. Hacia los años setenta las apariencias hubieran podido parecer darle la razón. Entonces —es casi una perogrullada el recordarlo— «el estado de ánimo positivista y hasta cientista se había impuesto en el mundo de los pensadores».[2] La acción perseverante de las doctrinas y de los ideólogos que, desde hacía más de ciento cincuenta años, ponían a Dios en tela de juicio,[1] había llegado a imponer la irreligión y con frecuencia el ateísmo, como un «axioma», una especie de «cosa evidente» de toda actividad superior del espíritu. El intelectual creyente era como el persa del tiempo: «¿Cómo se puede ser persa?» En 1885, cuando los católicos comenzaron a celebrar congresos científicos, la prensa liberal, desde el grave *Le Temps* a la irónica *La Lanterne*, estalló en una carcajada. «¿Sabios católicos? ¿Qué quieren decir esas dos palabras yuxtapuestas?» Todos los grandes novelistas del realismo y del naturalismo, de Flaubert a Zola, tenían por absurda e irrisoria la sola idea de que un escritor serio concediera al fenómeno religioso más atención que la que puede dedicarse a las costumbres estrambóticas, por ejemplo, a las de los insectos; y cuando vieron a alguno de sus semejantes —como Barbey d'Aurevilly— llegar a la conversión, atribuyeron esa decisión a un desarreglo cerebral. Un intelectual que se las diera de moderno tenía que admitir con Augusto Comte que «la teología se extinguiría necesariamente ante la física» o, con el químico Marcellin Berthelot, que «el Cristianismo estaba muerto y bien muerto». Algunos lo deploraban: en una célebre página, Taine había hablado de aquel «gran par de alas que la fe, antaño, diera a la humanidad para elevarse por encima de sí misma, y sin las cuales caería hasta lo más bajo», pero añadía que, siendo contraria a la ciencia, la religión cristiana no podría representar más ese papel y estaba condenada a desaparecer. Parecía que todo el pensamiento moderno estaba ordenado a la realidad profetizada por Nietzsche: la muerte de Dios.

Pero, ¿era la misma la situación unos sesenta años después, cuando Denis Saurat publicaba su perentoria crónica? La más rápida observación de los hechos demuestra que había cambiado totalmente... Y no sólo por el hecho de aparecer en la cubierta blanca de la N.R.F. los católicos habían recuperado su puesto en

1. Denis Saurat, *Bremond et l'avenir du catholicisme*, en la *Nouvelle Revue française*, 1.° de febrero de 1932.

2. Monseñor Baudrillart, *Vie de Mgr. D'Hulst*, II, 494.

1. Ver nuestro t. XI, cap. VI y el cap. I del volumen precedente.

la «alta literatura»; en todos los países de Occidente contaban con escritores gloriosos. Las artes plásticas y también la música presentaban a numerosos creyentes entre sus más indiscutidos maestros. Se había afirmado de nuevo una filosofía cristiana, reforzada y prolongada por toda una filosofía espiritualista que había abierto brecha en las murallas de la fortaleza positivista y materialista. Más aún: el problema de las relaciones entre la ciencia y la fe ya no se resolvía como en los tiempos de Berthelot, por un testimonio de defunción de la religión, ni el sabio católico era ya ese animal raro, intelectualmente monstruoso, del que antaño se burlaba *La Lanterne*. Según la juiciosa frase de Monseñor Nédoncelle, «en los medios intelectuales y oficiales que ya nada esperaban de la Iglesia», los católicos «hacían respetar su calidad de católicos».[1] Tal es el hecho, en verdad «formidable» —o, mejor dicho, prodigioso— que domina la historia de las ideas en el período que nos ocupa. Debe contarse entre las señales más impresionantes que la Iglesia haya dado entonces acerca de su vitalidad, de su permanente juventud. Constituye uno de los elementos decisivos de ese combate por Dios que hemos visto desenvolverse en todos los planos.

Ese cambio, término por término, de una situación que parecía catastrófica, se ha operado en función de dos factores. La Iglesia se ha dado cuenta de que era indispensable un esfuerzo intelectual si quería luchar con armas iguales con sus adversarios. Es inútil repetir que los católicos quedaron notablemente rezagados, durante el siglo XIX, en todas las grandes disciplinas del espíritu: este hecho es admitido incluso por los mayores conformistas de los historiadores creyentes.[2] Pero en el seno de la Iglesia había habido siempre hombres que denunciaran esa situación. No se vuelve sin admiración a la lectura de las observaciones de un Padre Taparelli d'Azeglio o de un Cardenal Newman, de un Joaquín Pecci, futuro Papa, o de un Orestes Browson, acerca de la necesidad para los católicos de volver a encontrar el camino de las disciplinas intelectuales, en el momento en que nadie sentía realmente esa necesidad. Se multiplicaron los llamamientos; una vez Papa, León XIII consagró innumerables documentos, cartas, mensajes, a promover ese despertar intelectual y ya veremos cómo, para suscitarlo, tomó decisiones capitales. Personalidades religiosas cada vez en mayor número se dedicaron a esa tarea, como el Cardenal Mercier, o el Cardenal Zigliara, o Monseñor D'Hulst, eminente promotor del Instituto católico de París, y todo un grupo selecto de obispos. La misma opinión laica apoyaba el movimiento. Es significativo que uno de los escritores más de moda, Paul Bourget, haya escrito en 1894: «Han llegado los tiempos en que el Cristianismo tiene que aceptar toda la ciencia... so pena de ver a muchas almas alejarse de él.»[1] Era ya la opinión prevaleciente.

Lo que no significa que la transformación haya sido inmediata, ni siquiera muy rápida. Hubo que contar con costumbres y desconfianzas. Un folleto anónimo, que suscitó bastantes comentarios y cuyo autor era un sacerdote, el abate Latty, capellán de la escuela de Santa Bárbara, el *Clergé français en 1890*, reconocía sin titubeos que, en conjunto, el clero había «dejado de ver en la ciencia un principio de su desarrollo y una razón de su dignidad». Por haber dicho desde el púlpito que el pensamiento católico debía ponerse de acuerdo con las ciencias modernas, el Padre Didon, ilustre orador dominico, fue relegado por sus superiores al convento de Corbara, en Córcega. La fundación de Universidades católicas provocó violentas discusiones entre obispos, pues algunos se preocupaban de ver a la incredulidad penetrar en el espíritu de sus futuros sacerdotes, o al «juridismo» secar su fe, si tenía acceso a los

1. En la obra colectiva *Cinquante ans de pensée catholique française*, artículo de Monseñor Nédoncelle sobre la *Filosofía*.

2. Remitimos al lector a lo dicho en nuestro t. XI, cap. VI y al comienzo del cap. VI del volumen precedente.

1. *Outremer* — Bourget escribía: «toda la ciencia y toda la democracia», pero ese era ya otro problema.

arcanos de la ciencia y del derecho... Monseñor Baudrillart decía con malicia de tales obispos que «habían quedado un tanto ajenos a las preocupaciones de la inteligencia». Todavía en 1902, en *Études*, el Padre Prat denunciaba a «los teólogos, manifiestamente extraños al espíritu y al método científico... rebeldes a toda expresión de la verdad que se aparte de las fórmulas estereotipadas».

Para promover la renovación intelectual en la Iglesia hubo que pasar el cerco de la rutina ignorante; pero también hubo que evitar otro, cuya existencia pareció justificar las desconfianzas de los conservadores y de los retrógrados. Ya hemos visto [1] cómo el legítimo deseo de dotar a la inteligencia católica de los métodos modernos llevó a veces a desviaciones doctrinales, ya que algunos creyeron que había que adaptar las verdades mismas de la fe a los datos del pensamiento moderno, es decir, subordinarlas de hecho. La crisis del *modernismo*, que sacudió duramente a la Iglesia a comienzos del siglo XX, fue la consecuencia de ese error. Pero cuando se hubo pronunciado el Magisterio infalible y la encíclica *Pascendi* fijó con precisión los límites más allá de los cuales no se permitía a la inteligencia católica el adoptar los pasos de sus adversarios, quedó un elemento positivo: la Iglesia se dio cuenta de la necesidad que se le imponía de poseer, en el cuadro de la ortodoxia, un equipo intelectual tan sólido como el de los asaltantes. Y por último, la crisis modernista contribuyó a hacer llevar a cabo las indispensables reformas. Puede decirse que, a partir de 1910, la opinión pública estaba ganada, en su mayor parte, para esa exigencia y que, año tras año, los progresos ya no cesaron.

Otro fenómeno vino a reforzar aún más la corriente que llevaba a una renovación de la inteligencia católica. Un historiador da cuenta de ello con estas palabras: «Los dogmas del cientismo pierden algo de su soberbia. Se expresan crecientes dudas con respecto a las construcciones rígidas que, edificándose sobre los resultados generales de las ciencias, pretendían resolver de un golpe todos los problemas. El siglo que expira combate el culto excesivo del hecho; junto a las leyes de la materia deja un puesto a la libertad moral, a la independencia de la conciencia, a lo imprevisible.»[1] Evolución cuyas causas siguen siendo misteriosas; un hegeliano puede ver en ello una aplicación directa de la ley dialéctica; un cristiano, una intervención evidente de la Gracia. Y bajo esta forma se manifiesta, sin duda alguna, en el caso de esos hombres de ciencia y de los escritores que, cada vez más numerosos, realizan regresos hacia la fe cada vez más espectaculares. A medida que pasan los años, desde finales del siglo XIX y a principios del XX, aumenta el número de personalidades considerables en las diversas disciplinas intelectuales que se proclaman en voz alta católicas. Aquel axioma de la época anterior, que era necesario ser no creyente para que se le reconociera como intelectual de mérito, se viene abajo. A los Berthelot, a los Zola, la Iglesia puede oponer ya los Branly, los Termier, los Huysmans, los Péguy.

Tal es, en sus elementos fundamentales, el fenómeno capital de la historia intelectual de la Iglesia durante la época estudiada en el período presente. Nuestra época está sacando sus consecuencias. Si el Cristianismo ha podido resistir a los asaltos del humanismo ateo, lo debe a esa renovación del espíritu.

## Cuadros intelectuales superiores: las Universidades católicas

La renovación intelectual de la Iglesia se tradujo, en primer lugar, en un esfuerzo por reconstituir una clase selecta capaz de llevarla a cabo. Mientras los católicos no tuvieran maestros capaces de igualarse a los adversarios y de formar las jóvenes generaciones, no podría emprenderse nada serio. De esta manera, debe

1. Cfr. cap. VI del volumen precedente: *Una crisis del espíritu.*

1. En *L'Essor industriel*, tomo redactado por M. Baumont en la colección *Peuples et civilisations*, dirigida por Halphen et Sagnac.

señalarse como uno de los más claros indicios de la voluntad de restaurar la situación, la fundación o el desarrollo de centros de enseñanza superior, las *Universidades católicas*.

Las Universidades, en su origen, eran corporaciones internacionales religiosas; la Iglesia había jugado el principal papel en su creación y organización. Durante mucho tiempo les proporcionó sus maestros. La Reforma había venido a quebrantar esa unidad, y desde entonces sólo habían llevado el título de «católicas» las Universidades establecidas en los países fieles a la comunión con Roma. La Revolución francesa y sus consecuencias, el Consulado y el Imperio, estableciendo la ingerencia absoluta del Estado en la instrucción pública, reservaron el título de Universidad para los organismos oficiales de enseñanza. El término de «Universidad católica» no fue dado en adelante más que a los centros reconocidos como tales por la Santa Sede, con exclusión de las Universidades del Estado, incluso de los Estados católicos.

Hacia 1870 podían contarse con los dedos de una mano. Apenas había más que tres importantes que realmente respondieran a la definición. En Roma, la Universidad Gregoriana, fundada por Gregorio XIII en 1582, a partir del «Colegio Romano» de Ignacio de Loyola, había sufrido en el siglo XVIII un eclipse, causado por la supresión de la Compañía de Jesús; en 1824, los jesuitas volvieron a instalarse allí y, poco a poco, la vieja institución, refugiada desde la conquista de Roma en el palacio Borromeo, próximo a la plaza de la Minerva, fue restaurando su prestigio. Otro centro intelectual de importancia era la Universidad de Lovaina, restablecida, cuatro años después de la revolución de 1830, por el episcopado belga. En Canadá, fundada en Quebec en 1852 en recuerdo de Monseñor Montmorency-Laval, la Universidad Laval era rica en porvenir, pero todavía modesta. No podía contarse como «Universidades católicas», en el sentido canónico del término, a las de los países católicos de Alemania y Austria, Tubingen, Friburgo, Munich, Bonn, Viena, que eran universidades del Estado en las que, por lo demás, habían enseñado maestros —a veces prestigiosos, pero no siempre seguros —como Hermès, Günther o Döllinger. En Francia no existía ningún establecimiento católico de enseñanza verdaderamente superior y de investigaciones; las esperanzas que hicieran nacer la restauración del Oratorio y los bellos proyectos de Gratry, fueron decepcionadas.[1]

El movimiento de renovación se inició inmediatamente después de 1870 y se aceleró después de 1878, fecha del advenimiento de León XIII, y no dejó de desenvolverse hasta nuestros días. Lovaina dio el ejemplo: aun siendo siempre Universidad libre, libre en sus programas y en la elección de sus maestros, obtuvo en 1876 el reconocimiento por el Estado belga de la mayoría de los títulos que otorgaba. También el número de sus estudiantes creció con rapidez: 6 000 en 1900, 15 000 en 1939, con sus múltiples anejos, porque, además de cinco facultades, se agregó, según un método muy medieval, numerosos colegios e institutos, creando lo mismo un seminario histórico con Jungman y Cauchie, una escuela de ciencias sociales, con Monseñor Abeloos, una escuela de cervecería y un Instituto zoológico. Su Instituto Superior de Filosofía, fundado en 1879 para responder al deseo del Papa en la *Aeterni Patris*, alcanzó un éxito rápido, gracias al talento de un joven maestro, el abate Désiré Mercier, futuro Cardenal. La *Nouvelle Revue Théologique*, publicada por la Universidad, representó una autoridad en todo el pensamiento católico y más allá. Muy pronto la irradiación de Lovaina se dejaba sentir en toda Bélgica.

En Roma, la Universidad Gregoriana, dedicada únicamente a las ciencias sagradas, aceleró los progresos ya iniciados. En 1876 se enriqueció con una facultad de Derecho canónico, y en 1922, con el «curso de magisterio» para preparar a los maestros de enseñanza su-

1. Ver t. XI, cap. VI, la expresión «Universidades católicas alemanas» debe ser leída en sentido amplio. Los obispos alemanes llamaban a las facultades de teología sus «Schmerzkinde», sus hijos del dolor.

perior y a los investigadores; en 1924, con una Escuela de Letras latinas, para enseñar a los futuros redactores de las Congregaciones romanas y de las cancillerías episcopales a escribir con elegancia la lengua de la Iglesia; y también con cátedras de Historia y de Musicología y anexos muy importantes, el Instituto Bíblico y el Instituto de Estudios Orientales. Instalada en 1930 en un nuevo palacio, en la piazza della Pilotta, «la Gregoriana» se había convertido en el primero de los bastiones de la cultura en Roma. Una sana emulación impulsaba, al mismo tiempo, a otras grandes Ordenes a hacer todo lo posible para imitar a la Compañía de Jesús. El Ateneo o «Colegio angélico» —*Angelicum*—, fundado en 1580 para los discípulos de la Orden de Santo Domingo, añadía a su facultad de Teología una de Filosofía, en 1832, y una de Derecho canónico en 1896.[1] También los benedictinos desarrollaron su colegio de San Anselmo y los franciscanos el suyo Antoniano. Incluso en torno a Letrán comenzó a renacer un centro de vida intelectual.

En cuanto a la tercera de las grandes Universidades católicas que existían antes de 1870, la Universidad Laval, en Canadá, aun conservando su carácter casi medieval —tuvo una «Facultad de Artes» hasta 1919, fecha en la que salieron de ella las Facultades de Filosofía, Letras y Ciencias— alcanzó tan gran desarrollo en todo el Canadá francés, que hubo que desdoblarla, creando en Montreal una aneja, proclamada autónoma después.

Es en Francia donde se realiza el más vigoroso esfuerzo para dotar a la Iglesia de medios de acción intelectual dignos de ella. Inmediatamente después de la ley de 1875 acerca de la libertad de enseñanza superior, la jerarquía se preocupó de aprovechar la situación para crear verdaderas universidades. Tras haber discutido por algún tiempo acerca de si se establecería una sola para todo el país o varias distribuidas por el territorio, y haberse preguntado —lo que parecía bastante sorprendente— si convenía dejar sitio en ella a la enseñanza de la Teología, se pasó inmediatamente a las realizaciones. Lo permitió la generosidad de los fieles que, en este caso, fue notable. En París, bajo el impulso del anciano Cardenal Guibert y, sobre todo, del joven y activísimo vicario general, Monseñor D'Hulst, con el acuerdo y apoyo de once obispos, nació en 1875 la Universidad católica. Los cursos de Derecho comenzaron el 15 de noviembre en los locales del seminario de los Carmelitas, el mismo que había abierto un gran precursor, Monseñor Affre. Tres facultades nacieron en tres meses, a las que se añadió, tres años más tarde, una Escuela Superior de Teología. Lyón siguió de cerca, con una pequeña Facultad de Derecho; después, Lille y Angers en 1876; un año más tarde, Toulouse. La mayor dificultad, por todas partes, estaba en hallar maestros verdaderamente competentes y al comienzo hubo algunas vacilaciones. Pero las bases estaban ya dispuestas y lo bastante sólidas para afrontar la amenaza que hizo pesar sobre las jóvenes fundaciones la izquierda en cuanto llegó al poder. La ley de 1880 prohibió a la enseñanza católica la colación de grados y reservó a los establecimientos estatales el derecho a llamarse «Universidades». Así, pues, con el título de *Institutos católicos*, no dejaron de prosperar aquellas cinco fundaciones. Sus discípulos se presentaban a los exámenes ante tribunales oficiales, pero los maestros eran reclutados libremente y, en conjunto, valían lo que los del Estado. El Instituto de París llegó incluso a señalarse en la atención del mundo por la presencia, en su claustro profesoral, de sabios ilustres, como A. de Lapparent, uno de los fundadores de la geología moderna, y *Édouard Branly*, que descubrió en 1890 que la electricidad podía transmitirse sin conductores, con lo que fue uno de los promotores de la «Telegrafía sin hilos» que después daría lugar a la radio. Cada uno de los Institutos añadió a las Facultades básicas, Institutos especializados en determinadas investigaciones o en la formación de ciertas profesiones: así, en París, la Escuela de Lenguas orientales, el Instituto agrícola de Beauvais, la Universidad femenina; o en Lille,

1. El «Angelicum» ha sido erigido en Universidad pontificia en marzo de 1963 por Juan XXIII.

una Escuela de periodismo, casi única en Francia; en Angers y en Toulouse, Escuelas de agricultura. Todos ellos, a pesar de dificultades financieras a veces graves, se hallarían en la vanguardia de la renovación de la inteligencia católica en Francia.[1]

El ejemplo de Bélgica y de Francia fue seguido en Suiza por el cantón de Friburgo. La iniciativa correspondió también a Monseñor Mermillod, al que encontramos en todas las realizaciones católicas de su época; pero el realizador fue el consejero de Estado Georges Python. Aprovechando su nombramiento para el departamento de Instrucción pública, se atribuyó el deber de crear una Universidad: lo consiguió en 1889, dando a su fundación dos caracteres bastante singulares, el de ser una Universidad del Estado, integrada en el sistema universitario del cantón de Friburgo, pero oficialmente católica y con una facultad de teología «dominica», directamente dependiente de la Santa Sede; y el de ser internacional en el reclutamiento de sus profesores.

El movimiento estaba lanzado y ya no se detendría más. En América, mientras Otawa, la capital de Canadá, veía a los Oblatos de María Inmaculada fundar su Universidad, los católicos de los Estados Unidos se gozaban con el nacimiento de la Universidad de Nuestra Señora, cerca de Chicago, y de la de Washington. En América del Sur, Santiago de Chile y Lima tuvieron las suyas. Incluso en China hemos visto a los jesuitas fundar la Universidad Aurora. En Filipinas, la de Manila manifestó, al poco de su fundación, un espléndido vigor. Después de la guerra mundial surgieron otras: Lublin, en Polonia; Utrecht y Nimega, en Holanda. La más brillante fundación fue, en Milán, la de la Universidad del Sagrado Corazón, cuya fundación reclamaba vehementemente, desde 1909, un hijo de San Francisco, el Padre Gemelli, biólogo eminente y a cuya instauración animaron Contardo Ferrini y Giuseppe Toniolo, y que, finalmente, fue fundada en 1921, con el apoyo del Cardenal Ratti, futuro Papa Pío XI; quedó instalada en la plaza de San Ambrosio, en un marco soberbio. No contribuiría poco a la renovación intelectual del catolicismo italiano de nuestro tiempo.

La creación de las Universidades católicas, importante en sí misma, lo fue más, tal vez, por la influencia que ejercieron y la emulación que suscitaron. No sólo, según el deseo del Cardenal Newman, «velaron por la educación espiritual de grupos selectos y desarrollaron las ciencias sagradas», sino que representaron «un papel de importancia soberana en el equilibrio de las relaciones de la ciencia y la fe, en la regulación del ejercicio y la inteligencia cristiana, en la síntesis que había que hacer entre el trabajo científico de orden profano y el desarrollo de la teología».[1] Hubo casos, sin duda alguna, en que ese complejo papel fue representado por algunos de sus maestros con excesos de audacia; en Francia, la corriente modernista penetró por algunos de los portillos que los Institutos católicos trataban de abrir al mundo. Pero, en conjunto, no podría subestimarse el puesto que todos tuvieron en la mejora de la formación del clero, que se tradujo por una segura subida del nivel de los estudios en los seminarios; se reanudó la costumbre de ver a los mejores maestros destinados a la enseñanza sostener tesis de doctorado en Teología o en Derecho canónico. En cuanto a la importancia que tuvieron las Universidades e Institutos católicos para restablecer el contacto entre el pensamiento católico y las disciplinas científicas modernas, puede proporcionarse un ejemplo evocando la tan curiosa tentativa llevada a cabo a partir de 1885: bajo el impulso de uno de los maestros del Instituto católico de Toulouse, el canónigo Duilhé de Saint-Projet, se reunieron periódicamente *Congresos científicos internacionales de católicos;* hasta 1903, año

1. En Estrasburgo, a causa de las estipulaciones del Concordato, que seguía en aplicación para Alsacia y Lorena, se mantuvo una facultad de teología católica en la Universidad del Estado, en 1919.

1. *Bilan du monde,* Enciclopedia Casterman, I, p. 233.

en que los frenó el contragolpe de la crisis modernista, los congresos, celebrados sucesivamente en Rouen, París, Bruselas, Friburgo y Munich, tuvieron un éxito creciente, hasta el punto de contar con 3 337 participantes y 267 conferenciantes. La idea sería restaurada bajo otras formas, para dar nacimiento a esos grupos de intelectuales católicos a los que hoy se conoce en todos los países, reunidos en el plano internacional en la *Pax Romana*.

Hay que añadir que el Papado aportó un decisivo apoyo a este movimiento de reconstrucción de los cuadros intelectuales. Ya hemos visto cómo la Gregoriana se desarrolla en los pontificados de León XIII y Pío XI; Lovaina, por mediación del Cardenal Mercier, se beneficia de la predilección de Pío X y de Benedicto XV; los Institutos católicos franceses reciben muchas y brillantes señales de estima, la menor de las cuales no fue, desde luego, la concesión de la púrpura que, en 1935, vino a cubrir los hombros del Rector del Instituto de París, Monseñor Baudrillart. Otras medidas, como la decidida por León XIII de abrir a los investigadores los archivos del Vaticano, no señalaron menos claramente la voluntad del Papa de hacer colaborar a la Iglesia en el progreso de las ciencias. Lo mismo se diga de las transformaciones introducidas en la Biblioteca Vaticana: apertura de salas de lectura por León XIII, salas llamadas «biblioteca leonina», reorganización total, bajo Pío XI, con instalación de estanterías metálicas «Snead Standard» y ascensores, que permite ordenar en seis pisos un millón de volúmenes, reorganización realizada por un prelado francés que en ese trabajo ganó la púrpura: Monseñor Eugenio Tisserant. La *Academia Pontificia de Ciencias*, en fin, heredera de «la más vieja academia científica de la historia», la de los Lincei, reconstituida en 1847, pero colocada verdaderamente en su debida dignidad por León XIII en 1887 y Pío XI en 1926, instalada en el corazón de los jardines del Vaticano, en el encantador casino de Pío XI, dio el más claro testimonio de la armonía definitivamente establecida entre la alta cultura y la Iglesia, acogiendo en su seno no sólo a católicos, sino a sabios de todos los países y de todas las disciplinas que hayan servido a la causa del espíritu.

## El renacimiento del tomismo y la renovación teológica

El trabajo que iba a emprender la inteligencia católica necesitaba sólidas bases doctrinales, es decir, una teología bien construida. Ahora bien, como todas las ciencias religiosas básicas,[1] la teología, en el último tercio del siglo XIX, se hallaba en estado de ruina. «Había perdido contacto con las grandes fuentes patrísticas y medievales, estaba desconcertada por las nuevas filosofías, se acantonaba en las discusiones de escuelas.»[2] La necesidad de una renovación teológica aparecía clara a numerosos excelentes espíritus.

La primera campanada fue dada —el hecho no es lo bastante conocido— por el Primer Concilio Vaticano. La Constitución *Dei Filius*, votada por la Asamblea y promulgada por Pío IX en la sesión solemne del 14 de abril de 1870, afirmó claramente la necesidad de una teología sólida para situar la «doctrina cristiana contra los múltiples errores que derivan del racionalismo» y, sobre numerosos puntos, como las bases racionales de la fe, la definición de lo sobrenatural, las relaciones de la filosofía y de la teología, el esquema —sin detenerse a discutir y refutar las doctrinas contrarias— formuló preceptos de los que sería fácil mostrar que fijan aún las reglas del pensamiento católico.

Pero allí no se trataba más que de preceptos muy generales y no de un sistema teológico completo, que ofreciera un cuadro íntegro al pensamiento. Ese sistema existía ya en la tradición cristiana; había constituido la gloria del pensamiento medieval: el mismo que San-

1. Ver el comienzo del cap. VI, del vol. XII.
2. R. P. Daniélou, *Cinquante ans de pensée catholique française*.

to Tomás de Aquino había formulado en la *Summa*.[1] Desde el siglo XVI, el tomismo había caído en gran descrédito; se le confundía con las especulaciones de algunos de sus epígonos, demasiado proclives a raciocinar según la manera de aquellos doctores *bombicinantes in vacuo* de los que habla Rabelais. Pero a comienzos del siglo XIX, algunas mentes sagaces habían sugerido que, contra las falsas doctrinas cuyo contagio se extendía a todos los sectores de la vida humana, se recurriera al sistema del genial aquinate que, también, abarcaba la totalidad de los problemas. Habíase iniciado un movimiento[2] cuya fuente estaba en el Colegio Alberone de Milán; ese movimiento fue recogido y ampliado por los jesuitas de *La Civiltà Cattolica*, especialmente por el ilustre Padre Taparelli d'Azeglio; el Padre Giuseppe Pecci, hermano del futuro León XIII, y, sobre todo, por los Padres Sordi y Liberatore. En 1870, el renacimiento del tomismo estaba seriamente iniciado. Los enormes volúmenes del canónigo napolitano Sanseverino se sucedían regularmente; el Cardenal Zigliara, que vivió hasta 1893, proclamaba la necesidad de hacer revivir «la Sabiduría de Oro»; en la Universidad Gregoriana, el jesuita alemán Kleutgen había enseñado a numerosos oyentes que, contra Kant o Hegel, la *Summa* ofrecía un arsenal de argumentos; Balmes, Gratry, Lacordaire, Ventura, habían demostrado que, incluso en materia política y social, Santo Tomás ofrecía puntos de vista admirablemente justos y fecundos. Desde 1852, un editor de Parma publicaba una *Summa* íntegra, que no estaría terminada hasta 1880. No quedaba más que esperar una toma de posición por parte de la Iglesia y su más elevada autoridad.

Siendo Arzobispo de Perusa, Joaquín Pecci se había interesado vivamente por el movimiento tomista. En su ciudad se había abierto un «Centro de estudios tomistas», bajo la dirección de su hermano jesuita, y él mismo acudía con frecuencia a participar en las discusiones. Su propio espíritu era de tal naturaleza que no podía menos de amar el sano realismo del aquinate, su constante propósito de tener en cuenta la realidad del hombre, el exacto equilibrio que conserva entre lo subjetivo y lo objetivo. Hasta tal punto que, en su enseñanza sobre la libertad, la propiedad o las relaciones sociales, las pastorales del Arzobispo se habían referido a menudo a las «cuestiones» de la *Summa*.

Exactamente un año después de su advenimiento, en 1879, León XIII publicó una encíclica, *Aeterni Patris*, que señaló la fecha oficial de la resurrección del tomismo. Mostrando detalladamente cómo Santo Tomás, al utilizar a los antiguos pensadores, y sobre todo a Aristóteles, había edificado un sistema auténticamente cristiano, el documento subrayaba que a partir de la *Summa* la Teología católica había adquirido un estricto rigor y que el depósito sagrado se había inscrito en el marco de una ciencia indiscutible. Sin pretender reservar al aquinate una exclusividad —el «seráfico San Buenaventura» era ensalzado como el «angélico Santo Tomás»—, la encíclica proponía a los teólogos del siglo XIX que adoptaran «el espíritu, los métodos, la sabiduría de Santo Tomás». Quienes estaban encargados de formar a los jóvenes para el servicio de la Iglesia eran impulsados a distribuirles «el pan vivificante y robusto de la doctrina tomista». A los trabajadores y sabios se les invitaba a tomar al tomismo como eje de su pensamiento. Era, verdaderamente, una epifanía del aquinate.

En adelante, el tomismo no dejó de ver aumentar su influencia. A ello contribuyó todo el pontificado de León XIII. Proclamado «patrono de todas las Universidades», Santo Tomás tuvo su Academia en Roma, dirigida por el Padre Liberatore, y uno de cuyos primeros doctores fue Aquiles Ratti, futuro Pío XI; se emprendió una edición monumental y crítica de la *Summa;* fueron creadas cátedras de tomismo en las Universidades de Lovaina, Friburgo, Lille, Washington. Un breve especial de 1882 explicó a la Compañía de Jesús cómo su propia orientación de pensamiento era conciliable con el pensamiento tomista. Todas las grandes encíclicas se refirieron, ex-

1. Ver «*La Catedral y la Cruzada*».
2. Ver tomo XI, cap. VI.

plícita o implícitamente, al tomismo, por ejemplo, *Libertas praestantissimus*, sobre el verdadero sentido de la libertad, o la *Rerum Novarum*, sobre la cuestión social.

Todos los sucesores de León XIII siguieron el camino iniciado por él. Pío X, en muchas ocasiones, exaltó «el valor inigualado» del tomismo, y en su *motu proprio* del 24 de junio de 1914 no vaciló en afirmar que sólo la filosofía de Santo Tomás exponía de manera satisfactoria el conjunto de las verdades sobrenaturales sobre las que descansa la religión cristiana. Benedicto XV ordenó a todas las escuelas católicas que se refirieran al tomismo en su enseñanza de la teología y de la filosofía. Pío XI, cuyos textos contuvieron innumerables alusiones al tomismo, apoyó a los dominicos en el notable esfuerzo que ellos realizaron para difundir el conocimiento del tomismo, tanto en su colegio universitario *Angelicum*, cuanto por su publicación, a partir de 1924, de una traducción completa en francés y por la «glosa» que de ella hizo el Padre Pègues. Sin llegar a convertirse en la doctrina oficial de la Iglesia, el tomismo se benefició de una primacía de hecho. La inteligencia católica dedujo de esa renovación una inmensa ventaja, ya que fue arrancada al mismo tiempo de la teología bastardeada y rutinaria hasta entonces en uso, y a las tentaciones opuestas de un seco racionalismo y de un idealismo disolvente.

La renovación tomista trajo consigo todo un movimiento de renacimiento teológico. En la línea directa de Santo Tomás, ante todo, en la que se vio florecer un increíble número de obras, tratados o comentarios, inspiradas por el aquinate: las de Mercier, el Maestro de Lovaina, tuvieron gran influencia. También las revistas, como la *Revue thomiste*, en Francia, o la *Revue de Néo-scolastique*, en Bélgica. Además, el movimiento no se desenvolvió en un solo sentido: unos, como el Padre Billot, futuro Cardenal,[1] sacaron del tomismo un método y unos preceptos rígidos; otros buscaron sobre todo el aprehender su espíritu y sus principios y adaptar la acción a las circunstancias: así, el Padre Gardeil, cuyo libro *Le donné révélé et la théologie* orientó a numerosas personas hacia las investigaciones sobre la contemplación en su relación con la vida de la inteligencia.

El tomismo salió incluso del marco clerical cuando fue adoptado por pensadores seglares, lo que ya ocurrió antes de la guerra de 1914, y se multiplicó después del conflicto, cuando un movimiento «neo-tomista» animó todo un sector de la inteligencia católica. Dos maestros ocuparon entonces una situación de primer plano: *Jacques Maritain*, cuyos cursos en el Instituto católico contribuyeron poderosamente a difundir el tomismo en las nuevas generaciones, y cuya considerable obra fue una aplicación de sus principios a la metafísica, a la estética y hasta a la poesía y a la política; y *Étienne Gilson*, cuyo libro, *Le Thomisme*, aparecido en 1920, quedaría como la introducción más clara al sistema del aquinate y de la máxima influencia, incluso en la orden dominicana, para orientar hacia un estudio más histórico y menos especulativo de Santo Tomás. Puédese incluso decir que el pensamiento laico fue transformado por el renacimiento del tomismo, puesto que se vio a las mismas Universidades del Estado incluir en sus programas partes de la *Summa*. La nueva glorificación del aquinate contribuyó en gran medida a terminar con el ostracismo que, en los medios intelectuales, sobre todo en los universitarios, penaba a todo pensamiento que dejara un puesto a la fe.

Los estudios teológicos fueron los primeros en beneficiarse de ello. Tras haber trabajado, durante un primer período, en profundizar y descubrir de nuevo la *Summa* y su enseñanza, se buscó el confrontar con ella los elementos del pensamiento moderno, para asimilarlos o rechazarlos; lo mismo se hizo con los del pensamiento medieval, labor en la que sobresale de nuevo Étienne Gilson. Algunos sistemas teológicos enteramente diversos del tomismo se beneficiaron de la renovación de su prestigio: tal ocurrió con los de San Agustín, Duns Scoto

1. El mismo a quien su fidelidad a Charles Maurras llevó a abandonar la púrpura (ver, más arriba, p. 46).

y San Buenaventura, pluralismo que, por lo demás, estaba perfectamente en la línea del tomismo.[1] Por doquier e incesantemente surgieron considerables teólogos. Sería imposible hacer aquí una lista completa; en Francia, del Cardenal Billot y el Padre Gardeil, por el Padre Tanquerey, el Padre D'Alès, Monseñor D'Herbigny, hasta la escuela dominicana del Saulchoir; en Alemania, de los discípulos de Moehler y de la Escuela de Tubinga, de Hermann Schell y José Scheeben, hasta *Romano Guardini*, cuyo espíritu, a la vez enciclopédico y sensible, ha contribuido tanto a mostrar la inserción del fenómeno cristiano en el tiempo y en el mundo; en Italia, Franzelin y Palmieri, promotores de la teología positivista y profundos analistas de la tradición y de sus relaciones con la Escritura; en Suiza, en Friburgo, el Padre Marin-Sola; en Bélgica, después del Cardenal Mercier, toda una escuela que contó con maestros como el canónigo Cerfaux. Monumentales empresas editoriales tendieron a ofrecer verdaderas «Summas» de esta teología renovada, el *Diccionario de Teología católica*, de Vacant y Mangenot, continuado por Amann, el *Handbuch der Katholischen dogmatik*, de Scheeben y el *Nomenclator litterarius recentioris theologiae catholicae*. En todos los países se multiplicaron las revistas de teología católica. Si es verdad que todas las grandes épocas de la Iglesia fueron épocas de expansión teológica, hay que ver en ello una de las señales menos discutibles de la grandeza de aquélla que estamos estudiando.

## Los estudios públicos y el Padre Lagrange

Lacordaire, no sin ingenio, había dicho de Santo Tomás: «Es un faro, no un límite.» Aunque en otra forma, también lo pensaba León XIII; la luz del tomismo debía iluminar una investigación siempre más avanzada de las bases de la fe, y en primer lugar de aquellas en las que el aquinate se apoya incesantemente: las de la Sagrada Escritura.

Este era, como es sabido, uno de los sectores en que el edificio cristiano era más atacado y tal vez aquel en que los creyentes habían más rápidamente adquirido conciencia de una grave amenaza que pesaba sobre su fe.[1] Los estrepitosos libros de Strauss y de Renan habían hecho mucho más por sacar a los católicos de su torpor que las teorías filosóficas de Augusto Comte o de Hegel. Las críticas referentes a la historicidad de los libros santos, los errores del texto sagrado, la inverosimilitud de los milagros, proporcionaban motivos de indignación a los polemistas y sermonarios. Esos ataques no cesarían, puesto que las escuelas racionalistas sucedían a las filosóficas, hasta Guignebert, inventor del «Cristo deificado» por sus discípulos, y a Couchoud, doctrinario del «Cristo mítico»;[2] al mismo tiempo, los promotores de la historia comparada de las religiones y los especialistas de las creencias primitivas pretendían incluir los grandes elementos de la revelación en los cuadros del animismo y del tomismo, cuando no las identificaban con los tabús.

Contra esos asaltos de la «crítica libre» ya hemos visto[3] hasta qué punto habían sido insuficientes durante mucho tiempo los medios de defensa. Resultaba irrisorio oponer a Strauss, Renan o Wellhausen las rápidas pruebas de Dessailly y Moigno. Sólo un esfuerzo científico, llevado con la seriedad del de los adversarios, permitiría hacerles frente con armas iguales. Ya habían aparecido algunos iniciadores antes de 1870: el abate —más tarde Monseñor— Meignan, el abate Vollot, el gran sulpiciano Le Hire, para quien su discípulo Renan conservó siempre gratitud y respeto. A petición de Monseñor Meignan, el Primer Concilio Vaticano decidió incluso estudiar la

1. Ver las juiciosas observaciones de Olivier Lacombe, en el cuaderno *Philosophies chrétiennes* de «Recherches et débats», marzo de 1955.

1. Cfr. vol. XI, cap. VI.
2. Ver p. 12 y sigs. y p. 200, nota del v. XII.
3. Ver el comienzo de nuestro cap. VI del volumen XII.

delicada cuestión de la exégesis bíblica, lo que no tuvo tiempo de hacer. A muchos excelentes hombres parecía urgente el renovar los métodos, si no se querían ver definitivamente superados por los racionalistas y aun por los protestantes que, con Cuvier, Quatrefages, los Pastores Pozzi y G. de Pressensé —éste oportuno refutador de Renan—, emprendían un trabajo considerable.

El movimiento para la renovación de los estudios bíblicos se inició seriamente a comienzos del pontificado de León XIII, en Alemania y en Francia, y sobre todo en este último país, donde la creación de las Universidades católicas le ofrecía un marco muy favorable. Lo animaron prelados inteligentes, como Monseñor Meignan, Monseñor D'Hulst y, más tarde, Monseñor Mignot y Monseñor Le Camus. La Compañía de Jesús se interesó por el movimiento, con el Padre Bruckner, el Padre Prat, el Padre Condamin, el Padre Hummelauer; los Señores de San Sulpicio hicieron lo mismo. Comenzaron a aparecer trabajos serios, como el *Manuel biblique* (1878-1879) de los sulpicianos Bacuez y Vigouroux; después, a partir de 1891, el *Dictionnaire de la Bible*, dirigido por el mismo Vigouroux. Las posiciones estaban lejos de ser audaces; estábase aún en el «concordismo» que ponía en paralelo los días del *Génesis* y los períodos geológicos. Pero todo ello no dejaban de ser señales anunciadoras.

En adelante, un número creciente de voces afirmaron la necesidad de aplicar a los estudios bíblicos los métodos y los criterios de las ciencias. La intención no carecía de peligro; pudo advertirse cuando comenzó la «crisis modernista».[1] ¿No se arriesgaba, al utilizar los métodos de los adversarios, el comprometer la verdad de la Revelación? Fue precisamente en cuestiones de exégesis, a propósito de los trabajos del abate Loisy, cómo el modernismo se reveló como una amenaza grave. Para dominar a la vez ambos peligros, el de ser demasiado audaces y el de ser demasiado rutinarios, se necesitaba hombres que tuvieran fe, verdaderamente, «en la unidad de la verdad», que estuviesen convencidos de que «toda la ciencia humana no podía contradecir a la Verdad divina» y que se trataba solamente de «asimilarla lo bastante para ponerla al servicio de esta Verdad».[1]

Un hombre encarnó plenamente esta convicción y, poniéndose al frente del movimiento para la renovación de la crítica bíblica, fue el verdadero artesano del cambio de situación que se operó y cuyos resultados son hoy tan importantes: el *Padre Lagrange*, dominico. Nacido en Bourg-en-Bresse, en 1855 —el día de la fiesta de Santo Tomás de Aquino, como gustaba recordar, sonriendo—, había pertenecido, como Lacordaire, a los tribunales de París antes de vestir el hábito blanco. A los treinta y cinco años, salido de la Universidad de Viena, en Austria, era ya un especialista eminente en las lenguas antiguas del Próximo Oriente, cuando su superior, el Padre Colchen, israelita convertido, gran lector de la *Biblia*, lo envió a Tierra Santa a realizar un proyecto que estimaba de modo especial. Existía en Jerusalén un modestísimo establecimiento, destinado a recibir a los sacerdotes de paso, cuyo fundador, un dominico, acababa de morir. M. J. Lagrange iría a reemplazarlo, pero con bien diversas intenciones. Aquella casa, situada en el lugar que la tradición señala como punto del martirio de San Esteban, se convertiría en algo muy distinto de una simple hospedería: un centro en el que los investigadores podrían trabajar seriamente en las cuestiones referentes a la Sagrada Escritura, formando al mismo tiempo a los jóvenes en ese estudio. De ese proyecto, por el que se interesaron Vigouroux, el Padre Prat, Monseñor Le Camus y otros, salió un conjunto de grandes realizaciones.

En 1890, dos años después de su instalación en Palestina, el Padre Lagrange fundó la *Escuela práctica de Estudios Bíblicos*, que

1. Ver el comienzo de nuestro cap. VI, del vol. XII.

1. Ver *Les catholiques devant la Bible*. Informaciones católicas internacionales, 15 de enero de 1956, p. 17.

se convertiría en la célebre «Escuela bíblica» cuyo verdadero director sería él durante cuarenta y seis años, hasta su muerte, en 1938. Los estudiantes acudirían allí a adquirir una sólida erudición en cuanto a las civilizaciones orientales y un profundo conocimiento de las especialidades científicas que podían servir para renovar la historia de la exégesis, especialmente la lingüística, la arqueología y la epigrafía. Así se establecería, según la frase del fundador, «una exégesis más amplia y de horizonte más ancho». Dos años después nació la *Revue biblique*, que el editor parisiense Lethielleux tuvo el mérito de tomar a su cargo, ofreciendo a los investigadores y a los sabios un órgano en el que aparecieron sus trabajos: todo lo que por entonces contaba algo en materia de exégesis fue llamado a colaborar, sin perjuicio de ninguna clase. La colección *Études bibliques* siguió poco después, como un anejo de la revista. Poco a poco, los edificios de la pequeña escuela de San Esteban fueron aumentando. Otros dominicos se unieron al fundador, el Padre Abel, el Padre Vicente y otros, con el fin de correr con él aquella hermosa aventura. Porque aquello era una aventura y en no pocos aspectos. Primero, porque la Palestina de comienzos del siglo XX estaba lejos de ser un país tranquilo y no pocas veces sucedió que el Padre Lagrange y sus compañeros fueran atacados por los beduinos en los terrenos de las excavaciones. Y también porque había que desconfiar de otros ataques más pérfidos y peligrosos que las razzias del desierto.

Los trabajos del Padre Lagrange suscitaban realmente grandes simpatías: en el Congreso científico católico de Friburgo, en 1897, sus tesis acerca del empleo de la crítica de los textos bíblicos y sobre la pluralidad de los documentos en el *Panteteuco*, fueron recibidas con aclamaciones; en Toulouse, en 1902, sus conferencias sobre el posible y necesario acuerdo entre el empleo del método histórico y las exigencias de la Inspiración y del Magisterio de la Iglesia, hicieron acudir a las muchedumbres. Pero no todos los ánimos estaban aún preparados para recibir tales novedades. Organizáronse contra él violentas oposiciones. Aunque la *Revue biblique* denunció en repetidas ocasiones los errores de la exégesis modernista, se fingió confundirla con los modernistas, y cuando llegó la condena, sobre todo cuando se desencadenó el movimiento de reacción excesiva que se designaría con el título de «integrismo»,[1] el Padre Lagrange fue aprisionado en los remolinos de la borrasca y fue apartado de su querida Escuela bíblica. Felizmente, por poco tiempo: un solo año, puesto que Pío X comprendió en seguida la injusticia de aquella medida. Concluida la crisis modernista, pareció más evidente que nunca la necesidad de trabajar en el sentido indicado por el gran dominico. Y desde entonces, no hay quien se interese por los estudios bíblicos que no se reconozca deudor al eminente sabio, a sus profundas intuiciones, a ese creyente, para quien la plena armonía de la ciencia y de la fe fue regla de vida, a ese religioso estricto y piadoso, humilde y fiel, cuyos ojos luminosos en aquella faz barbuda revelaban un alma de niño.[2]

Los Papas no quedaron indiferentes ante aquella corriente que cada vez con mayor viveza llevaría a la inteligencia católica a estudiar científicamente la *Biblia*. Desde siempre, León XIII se había interesado en la cuestión, como buen tomista que era. Había leído a Renan y las refutaciones de su *Vida de Jesús*, especialmente las de *Le Correspondant*. Siguió de cerca los trabajos de la Escuela Francesa y estuvo al corriente de las dificultades que algunos oponían. El 18 de noviembre de 1893 apareció la encíclica *Providentissimus Deus*, una de las más bellas de un pontificado que cuenta con tantas. Era un canto de gloria a la *Sagrada Escritura*, cuyos acentos matizaba el Papa citando a todos aquellos que, desde San Clemente a San Bernardo, de San Jerónimo a Santo Tomás de Aquino, han recibido de las Letras sagradas lo mejor de sus alientos espirituales. Era también una magnífica demostración de los errores cometidos por los racionalistas de la crítica llamada libre,

1. Ver vol. XII, cap. VI, p. 211.
2. Cfr. R. P. Braum, *L'Oeuvre du P. Lagrange* (Friburgo, Suiza, 1943).

que se negaban a admitir que un texto escrito por mano del hombre pudiera ser también un texto inspirado. Además era un consejo, imperiosamente dado a los maestros de las Universidades católicas y de los seminarios, para que dejaran a la *Sagrada Escritura* un puesto eminente en los estudios. Algunas de sus páginas, especialmente la dedicada a la Inspiración y a la inerrancia de la Escritura, no han sido superadas. «Esta encíclica —escribió el Padre Bruckner— nos dirige con seguridad entre los dos escollos que pueden comprometer en el mismo grado el honor de nuestros santos libros: un conservadurismo excesivo y la temeridad.»

Esta intención de evitar ambos escollos volvió a aparecer, en 1902, en la creación de la *Comisión bíblica,* destinada a la vez a promover los estudios bíblicos y a preservarlos de los peligros que por entonces se habían hecho más evidentes. Pío X, prosiguiendo la obra de su predecesor, aumentó el poder de la comisión, autorizándola (1904) a conferir grados académicos, licenciatura y doctorado, declarando después (1907) que, sin ser infalibles o irreformables, sus decisiones tendrían el mismo valor que las de las Congregaciones romanas, es decir, que los católicos deberían concederles un sincero asentimiento. León XIII había querido ir aún más lejos y hacer en Roma, para ejemplo de la catolicidad, lo que el Padre Lagrange hacía en Jerusalén. En los últimos años de su pontificado se trató mucho de crear un *Instituto Pontificio Bíblico.* Pío X hizo suya esa idea y en 1909 la llevó a cabo con la ayuda financiera de una familia bretona, los Caëtlosquet, que participó en la compra de un palacio, y con la ayuda intelectual de la Compañía de Jesús; unido a la Gregoriana, el Instituto se convirtió en el centro de formación de los futuros profesores de Sagrada Escritura y de lenguas orientales para las Universidades y seminarios.

La Iglesia estaba ya armada y la crisis modernista, de la que por algún tiempo pudo creerse que frenaría la renovación de los estudios bíblicos, de hecho no hacía más que reforzarla. Había que hacer frente a los ataques de un Loisy y de otros. Cuando la crisis hubo pasado, Benedicto XV reafirmó la necesidad de la renovación, tanto en su encíclica *Spiritus Paraclitus,* escrita para conmemorar el XV centenario de la muerte de San Jerónimo, como en su carta de 1918 al Instituto Bíblico, o en la que dirigió, poco después, a la Sociedad de San Jerónimo y en la que pudo leerse, por primera vez, una invitación formal a *todos* los católicos a leer las *Sagradas Escrituras,* «que deben penetrar en todas las familias». La corriente se había hecho irresistible. Por doquier comenzaban a multiplicarse los centros de estudios escriturísticos, las revistas, las colecciones bíblicas. Si las traducciones destinadas al gran público no eran aún numerosas —en Francia sólo una, la del canónigo Crampon, estaba difundida—, crecía el número de sus lectores católicos.

No iba a ser el Papa historiador, Pío XI, quien frenara el movimiento, él, que, en diversas ocasiones, se había interesado por los trabajos del Instituto bíblico y había tratado al Padre Lagrange con gran consideración; él, sobre todo, que había tomado una iniciativa científica del máximo interés: la creación, en 1926, de la *Comisión de la Vulgata,* encargada de revisar la célebre traducción latina de San Jerónimo, que confió primero a un benedictino inglés, Dom Aidan Gasquet, futuro Cardenal, y después a los benedictinos de Claraval (en Luxemburgo), bajo la dirección de Dom Quintin —inventor de un método matemático de clasificación de referencias—, y después de Dom Salmon. Instalada en un verdadero monasterio, a las puertas de Roma, la antigua *Comisión de la Vulgata,* convertida en abadía de San Jerónimo, llevó adelante la gigantesca tarea de producir una edición científica de la versión latina de los Libros Santos.[1]

En 1939 puede decirse que los estudios bíblicos habían encontrado de nuevo en la Iglesia católica el puesto y la dignidad que les correspondía. Bastaría el gran llamamiento de

1. Ver J. Piquet, *Un travail de bénédictins au service de la Bible,* Ecclesia (París, septiembre de 1962).

Pío XII en su iluminante *Divino Afflante Spiritu* de 1943, para que se asistiera a la prodigiosa difusión que ha dado al catolicismo de nuestra época uno de sus más sorprendentes caracteres.

## Hacia una nueva apologética

Todas las ciencias sagradas se beneficiaron de este restablecimiento de las bases doctrinales. En todas se realizó una evolución hacia concepciones más amplias, más abiertas y, al mismo tiempo, mejor fundadas en cuanto a la doctrina y al método. Nada más significativo, a este respecto, que la transformación llevada a cabo en la *Apologética.* Como es sabido, esta disciplina tiene por objeto afirmar las verdades cristianas frente a doctrinas y teorías enemigas: su objeto principal es probar al hombre que debe creer. Desde los comienzos del Cristianismo ha ocupado un puesto importante en la vida intelectual, desde los apologistas del siglo II, Quadratus, San Justino, Taciano, Minucio Félix, Tertuliano, hasta los grandes pensadores del siglo IV y del V, San Atanasio, los Capadocios, San Juan Crisóstomo y San Agustín.[1] Y los Padres de la Iglesia que se dedicaban a la apologética si es verdad que respondían a las críticas de los paganos y de los herejes, trataban sobre todo de realizar obra constructiva, de llevar a la fe.

El siglo XIX había sido, si se le juzga por el número de libros, opúsculos y artículos que aparecieron a partir de los años 1825, más o menos, una edad de oro de la Apologética.[2] Además, consagrando los esfuerzos realizados, el Primer Concilio Vaticano en la Constitución *Dei Filius,* proclamó la importancia de esta ciencia sagrada y su autonomía. Pero, en su inmensa mayoría, los autores que se dedicaron a ella se mantenían en una actitud negativa, tratando de contestar a los adversarios, más que de plantear sólidamente las verdades de la fe. *Défense de l'Église,* tal era el título de la obra a la que el abate Gorini había dedicado tantos esfuerzos y años. También Littré, en su famoso diccionario, se creía en el derecho de proponer la definición siguiente, repetida en todas partes desde entonces: «Apologética es la parte de la teología que tiene por objeto defender la religión contra los ataques», lo que es bastante limitativo. Por otra parte, hay que confesar que, en esa apologética combativa, la elección de medios era con frecuencia muy discutible y que muchas de aquellas publicaciones pertenecían a la categoría «de las defensas en las que la seguridad del tono apenas disimula la debilidad de los argumentos y el designio parcial de justificación a cualquier precio».[1]

Todo esto cambió poco a poco. No es que fuera abandonada la «defensa», es decir, la crítica de los argumentos de los adversarios. En la misma enseñanza pontificia siguió consagrándosele una parte: después del acto solemne por el que, en 1864, Pío IX, en la *Quanta Cura* y en el *Syllabus,* había enumerado los errores del mundo moderno, y también después de la encíclica *Gravissima,* en la que condenara los excesos del racionalismo, todos los Papas, sin excepción, consideraron útil elevar la voz. El «liberal» León XIII, de manera más matizada, menos masiva, no fue menos claro en sus alertas, especialmente en la *Inscrutabili Dei,* donde analizó los males de la sociedad y sus causas, e incluso en la *Rerum Novarum,* su encíclica social. Pío X, que en su primera encíclica escribió que «la enfermedad mortal de la época era la negación de los derechos de Dios», no perdió ocasión alguna de denunciar «la tentativa absurda y monstruosa de excluir a Dios de toda la vida». Las grandes encíclicas doctrinales de Pío XI se mantuvieron en la

1. Ver estos nombres en el índice de *«La Iglesia de los Apóstoles y de los Mártires»* y *«La Iglesia de los tiempos bárbaros»* (ambas traducidas al castellano, L. de Caralt, Barcelona).
2. Ver nuestro t. XI, cap. VI.

1. Estas palabras son de Monseñor Brunhe, obispo de Montpellier, en el prefacio puesto por él, en 1937, a un manual titulado precisamente *Apologétique.* (Enciclopedia Bloud y Gay).

misma línea: contra las diversas formas del ateísmo y del totalitarismo, dieron muestra de una apologética combativa singularmente útil y bien fundada.

Mantúvose, pues, en esa línea de la enseñanza pontificia, una apologética que tendía sobre todo a refutar a los adversarios, pero hizo grandes progresos. Sin que esto quisiera decir que todos los que usaron de ese género tuvieran el sentido exacto del equilibrio que había que conservar entre la protección necesaria del depósito sagrado y la obligación profunda impuesta a la Iglesia de no alejarse de su propio tiempo: la corriente a la que más tarde se llamaría «integrista» [1] cedió demasiadas veces a la inclinación de condenar sumariamente a hombres y doctrinas en función de prejuicios estrechamente conservadores. Ni quiere esto decir que, en los grandes combates entablados en defensa de la Iglesia, todos hubieran conservado el sentido de mesura, ni la prudencia en la elección de los medios. Así Ferdinand Brunetière, en el ardor de su conversión, se dejó llevar, durante un discurso pronunciado en 1895, a hablar del «fracaso de la ciencia», asegurando que las ciencias naturales no revelaban nada sobre los orígenes del hombre, nada las ciencias históricas que diera cuenta del hecho religioso, nada las filosofías que permitiera afirmar o negar la inmortalidad del alma y la divinidad de Cristo, aserciones todas, en sí, bastante discutibles. Repetida en innumerables artículos y sermones, la fórmula lanzada por el director de la *Revue des Deux Mondes* alcanzó un éxito enorme. Pero los hombres de inteligencia la descartaban y Monseñor D'Hulst respondió que, en vez de denigrar tan superficialmente a la ciencia, era mejor emplearla en el servicio de la fe, y que el aforismo de Brunetière conduciría al «embruteceros» que siempre había rechazado la Iglesia y al fideísmo menos aceptable.

Pero no todos los apologistas fueron así. Entre quienes buscaron sobre todo refutar a los adversarios, vióse surgir una corriente para renunciar a las invectivas y a los anatemas y para esforzarse en analizar cuidadosamente los argumentos enemigos, a fin de mejor contestar a ellos. En 1881 el abate Paul de Broglie dio el ejemplo en sus dos gruesos volúmenes sobre el *Positivisme et la Science expérimentale*. Más tarde, Pierre Duhem, filósofo y físico, desmontando con precisión el materialismo mecanicista de Marcellin Berthelot, le opuso el dualismo de la materia y de la forma, que enseñaba Santo Tomás. En Inglaterra, Ph. G. Ward atacaba de la misma manera al materialismo de Tyndatt, en *Science, prière, libre volonté et miracles*, lo mismo que a George Mirvat. En América, el Padre Zahm; en Italia, el Padre Cornildi, y después, el Padre Gemelli, se colocaban incluso en el terreno de la Ciencia para luchar contra los adversarios. En todas las disciplinas tendió a prevalecer la misma actitud; así, para responder a los historiadores de las religiones, se vio a sabios cristianos utilizar sus métodos e igualarse a ellos en su disciplina: mencionemos de nuevo al abate De Broglie, que fue uno de los primeros en intuir el peligro, a Monseñor Batiffol, que escribió *Orpheus et l'Évangile*, para inducir a la mesura a Salomón Reinach; y citemos también a los colaboradores de la excelente obra colectiva *Christus*. El período entre las dos guerras mostró el logro de esta evolución. Las doctrinas de la irreligión fueron objeto de un número creciente de estudios realizados con una seriedad y una imparcialidad igualmente notables: es el momento en que Max Scheler desmonta pieza por pieza a Augusto Comte y a Nietzsche, en el que el Padre Fessard, jesuita, y el Padre Ducattillon, dominico, dedican al marxismo análisis objetivos, en el que Jacques Maritain muestra la responsabilidad del racionalismo cartesiano en el desarrollo de la irreligión, donde el Padre Lubac encuentra, para caracterizar al conjunto de las herejías del mundo moderno, esta fórmula que su libro hará célebre en 1941: «el humanismo ateo».

Pero ese movimiento de apologética defensiva no fue el único. Muchos teólogos o filósofos se comprometieron en un trabajo más constructivo para exponer las verdades de la fe y mostrar las razones que tenían para admitirlas. Se reali-

1. Ver nuestro cap. VI, del vol. XII.

zó un esfuerzo, sobre todo a partir de principios del siglo XX, para precisar el objeto de la apologética y sus métodos; así, el Padre Gardeil, célebre tomista, en un libro importante, *la Crédibilité et l'Apologétique,* mostró que el objeto primero no era tanto el refutar a los adversarios cuanto probar que los datos de la Revelación son creíbles, que se benefician de un «juicio de credibilidad». ¿Sobre qué fundar ese juicio? La mayoría de los apologistas respondieron: sobre el conocimiento que el hombre tiene de sí mismo y del mundo. Es decir, que todo lo que en los progresos científicos permitía conocer mejor al hombre y al mundo podía servir a esa intención. Ya en la época precedente algunos apologistas habían indicado ese camino, como el Padre Félix, orador de Nuestra Señora de París, o Monseñor Víctor Dechamps, Arzobispo de Malinas, que fundaba su apologética en la necesidad del alma y repetía que nada interesaba al hombre más que sí mismo, y que partiendo del hombre había que llevar a las almas hacia Dios. Más original todavía, *Newman* había indicado lo que, en el hombre, permitía conducirlo a la fe. Además, el gran Cardenal no moriría hasta 1890, y sólo después de la traducción de su obra al francés, por Mme. Gaston-Paris, en 1907, empezaría a ejercer una influencia verdadera. Dedicándose a la cuestión capital de proporcionar al hombre moderno medios para poner de acuerdo su fe con los argumentos racionales, apelaba a la psicología, a la vida profunda, a una espiritualidad existencial: «el asentimiento» que el creyente da a la fe situábase para él en una experiencia vital, en un cara a cara con Dios, «yo y mi Creador». Todos los argumentos, todas las demostraciones eran, pues, aceptados, utilizados, pero quedaban trascendidos por una fuerza procedente de lo más hondo del ser. Apologética que, hablando con propiedad, no hizo escuela, pero penetró en innumerables almas y dio origen a toda una corriente.

Hacia finales del siglo XIX es todo un movimiento el que lleva a una renovación, a un ahondamiento de la apologética. En el púlpito de Notre-Dame la evolución del arte de los oradores es sorprendente: Lacordaire había apelado sobre todo al sentimiento; las exposiciones doctrinales del Padre Monsabré, los análisis de teología moral de Monseñor D'Hulst, son cosa bien diversa. El *Dictionnaire d'Apologétique,* dirigido por el Padre D'Alès, expone con ciencia los resultados obtenidos por innumerables trabajadores. Son numerosos los sacerdotes que se dedican a esta tarea: así, en Francia, Guilbert, Fremont, Jaugey; más tarde, el Padre Sertillanges, cuya obra, animada de profunda inteligencia del alma contemporánea, alcanzó un gran éxito;[1] en otras partes, los alemanes Hettinger, Schell, Ottiger, hasta Karl Adam y Guardini; el holandés De Groot, el belga Jungmann, los italianos Franzelin, Zigliara, Talama, y muchos otros. Es más curioso comprobar que numerosos seglares se dedican entonces a la apologética con un celo que las generaciones precedentes no habían conocido. Sería interminable hacer una lista. Así, Ferdinand Brunetière, autor de *Sur le chemin de la croyance,* que, pasado del positivismo a la fe, trata de hacer servir los elementos del positivismo a la apologética, insiste en la necesidad para el hombre de una moral, que no puede estar fundada más que en Dios; pero muere sin haber realizado su proyecto de aclarar las «dificultades para creer». Es Ollé-Laprune, maestro muy influyente en la Escuela Normal Superior, quien reanuda y desenvuelve temas parecidos en la *Certitude morale,* y muestra las armonías de conveniencia entre la fe católica y las más altas aspiraciones de la naturaleza. Y Maurice Blondel, cuya importancia en la filosofía veremos, cuyo «método de inmanencia», que consiste en reconocer a Dios en lo profundo del hombre, alcanza a la vía presentida por Dechamps y Newmann. Y el anglicano Balfour, el célebre hombre de Estado, cuyas *Bases de la croyance* hizo traducir Brunetière, libro en el que también él insiste en la «necesidad del alma». Un poco más tarde, G. K. Chesterton añade otros argumentos, los que saca de su «buen sentido», opuesto a los

1. Especialmente su *Catéchisme des Incroyants.*

desarreglos de la razón humana, y los expone con un humor muy británico.

En toda esta animación hay que subrayar dos rasgos. La aparición de una apologética de la Iglesia —que, como es sabido, ha alcanzado en nuestra época un puesto muy considerable—. Se encontraban las bases en Moehler; el Concilio Primero Vaticano lo había iniciado al afirmar que «la Iglesia es, por sí misma, un grande y perpetuo motivo de credibilidad». En Francia, el sulpiciano Bruguère se dedicó a ella y fue desarrollada por el abate, futuro Monseñor Brunhes, y, en Alemania, por el dominico Weiss y más tarde por Guardini. Y de otra parte, la importancia, igualmente creciente, de lo que puede llamarse una «apologética científica», es decir, que funda su argumentación en los mismos conocimientos propuestos por la ciencia moderna; en 1878, el Padre Cornildi, italiano, tuvo la idea de que allí se encontraba el camino del porvenir. Monseñor Duilhé de Saint-Projet, iniciador de los Congresos científicos, avanzó con su *Apologie scientifique de la foi chrétienne*. Más tarde, Edouard Le Roy, filósofo y sabio, entró a fondo en la cuestión y se aplicó a mostrar —tal vez sin bases teológicas suficientes— que el hecho de la evolución, afirmado por la ciencia, no sólo era susceptible de una interpretación cristiana, sino que permitía resolver gran número de problemas. En vísperas de la guerra de 1939, en los ambientes intelectuales católicos, se comunicaban copias «roneotipadas» de artículos y obras en que un autor, paleontólogo de fama, proponía una visión nueva del mundo fundada en la concepción de una evolución ordenada al Espíritu, «punto omega» al que necesariamente se dirige el hombre; se llamaba el Padre Teilhard de Chardin.

## La historia, una apologética de la verdad

Semejante evolución de la apologética sólo fue posible gracias a los progresos realizados por los católicos en todas las disciplinas intelectuales, en todas las ciencias profanas. La historia es, sin duda, el sector en que esos progresos fueron más notables. El siglo XIX había visto a Clío renovar sus métodos, apartarse de la vieja concepción que sólo utilizaba los hechos para ilustrar unas tesis, adaptarse más a los sucesos, entregarse a la crítica de las fuentes y hacerse científica. De Barante a Agustín Thierry y hasta Taine y Renan, el nivel no había dejado de elevarse. Pero esa evolución iba acompañada de una orientación hostil, en conjunto, a toda interpretación espiritualista y al mismo tiempo a la Iglesia, lo mismo en sus dogmas que en sus instituciones. Antes incluso de que la influencia de Marx hubiera difundido el «materialismo histórico», Taine reducía la historia a un problema de mecánica social. Y con muy pocas excepciones, los maestros de la Universidad, los Thiers, los Mignet, los Duruy, no perdían ocasión alguna de sacar de la historia argumentos aptos para mostrar en el pasado cristiano un tejido de simplezas, de violencias y de horrores, con la reconocida intención de «deshonrar a la Iglesia».

Con todo, se había esbozado una reacción a mediados del siglo XIX. Precisamente para contestar a los adversarios en el plano de la historia, el abate Gorini llevó adelante su tenaz empresa. En la Iglesia habíanse afirmado historiadores de calidad, como el gran descubridor de la *Roma subterránea*, J. B. de Rossi, y el equipo bruselés de los jesuitas bolandistas o los maestros de las Universidades alemanas, de ambiciosos trabajos; de Stomberg, con su *Historia de la religión de Jesucristo*, a Hefelé, con la *Historia de los Concilios*. Y esos ejemplos fueron abundantemente seguidos.

Lo mismo que en los otros terrenos, en éste se hizo sentir la influencia de los Papas. León XIII se interesó de manera muy particular por esa evolución y renovación de la historia cristiana. La apertura, ya señalada, de los archivos del Vaticano, indicó claramente sus intenciones. Una comisión pontificia, en la que tuvieron puesto tres cardenales historiadores, De Luca, Pitra y Hergenröther, fue encargada de organizar los estudios históricos; otra comisión fue adjunta a la Congregación de Ritos, a

fin de pasar por el tamiz de la crítica histórica las piezas del proceso de canonización. Se inauguró en el Vaticano una escuela de paleografía y crítica. Y el breve *Saepenumero considerantes* constituyó una exposición notable de las ventajas y exigencias de la historia. Análogo esfuerzo fue el realizado por Pío XI, al que su formación de bibliotecario había preparado para ver en la historia una ciencia fundamental para la apologética y del que no conocemos menos de doce textos oficiales que animan a los historiadores.

Prodújose, pues, en el catolicismo una verdadera eflorescencia de la historia, que constituyó uno de los hechos más sorprendentes de la renovación que estamos considerando. Se tendrá una idea de su importancia con sólo citar dos cifras: llamado en 1939 a escribir el capítulo dedicado a la historia en el *Manuel de la littérature catholique en France de 1870 à nos jours,* el docto canónigo Aigrain, no necesitó menos de ciento treinta páginas de una tipografía llena, y citó más de setecientos nombres. Y no se trataba más que de Francia; Bélgica y Alemania, sin llegar a tales cifras, hubieran podido proporcionar contingentes importantes; e Italia, Inglaterra, Holanda, no hubieran sido cosa deleznable. Es decir, que no podríamos aventurarnos en la menor enumeración...

Ninguno de los grandes sectores de la historia ha sido olvidado por los católicos. Desde la arqueología oriental, en la que dejaron buen nombre un Padre Schell, asiriólogo, un canónigo Drioton, egiptólogo; la arqueología cristiana en la que, después de J. B. Rossi (muerto en 1894), avanzaron Monseñor Wilpert y los Padres Bruzzo y Saracci, hasta la historia moderna, en la que sobresalieron hombres tan diferentes como Kraus, Knopgler, Zeibert o P. de la Gorce o Georges Goyau. Toda la serie de diversos siglos ha suscitado trabajos realizados por católicos. Se constituyeron verdaderas escuelas; reveláronse fecundos diversos centros de estudios históricos. Por supuesto, los bolandistas en primer lugar: bajo la dirección del Padre de Smedt, autor de una notable síntesis de método histórico, ampliaron aún más su empresa de aclaración de la hagiografía. Gracias a Gottfried Kurt y A. Cauchie, el seminario histórico de Lovaina se convirtió en uno de los centros más vivos de Europa. La Escuela francesa no fue menos brillante, con Monseñor Duchesne, Monseñor Batiffol, Paul Allard; el canónigo Ulysse Chevalier, autor de tres preciosos repertorios de las ciencias históricas, y el primer sacerdote que se hizo admitir como maestro de la Escuela de Altos Estudios, el abate de Meissas. En numerosos puntos muy importantes para el conocimiento del pasado católico, historiadores cristianos renovaron verdaderamente los problemas; por ejemplo, acerca de las Cruzadas los trabajos de René Grouset; sobre la Inquisición, los de Jean Guiraud; sobre los orígenes de la Reforma protestante, los de Denifle y Grisar; o, sobre la historia del sentimiento religioso en los tiempos clásicos, los recientísimos de Henri Bremond. Habría que citar también los grandes conjuntos destinados a dar a conocer toda la historia de la Iglesia, como los del abate Mourret, Dom Poulet y, sobre todo, dominados por el más estricto sentido de rigor científico, los que dirigieron Augustin Fliche y Monseñor Martin, en Francia; para Alemania, los del Cardenal Hergenröther o la célebre *Historia de los Papas,* del doctor Pastor. Los Diccionarios vinieron a establecer verdaderas «sumas» de todos esos conocimientos, como el *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques,* o el *Kirchen Lexicon,* de Wetzer y Wette. Y ya no hubo país de la catolicidad que no poseyera sus revistas especializadas de historia, a las que mostraron el camino la *Revue d'Histoire ecclésiastique,* de Lovaina y la *Revue d'Histoire de l'Église de France.*

Nunca se exaltaría bastante la importancia de esa renovación de los estudios históricos en el catolicismo. Corresponde a un radical cambio de actitud de la inteligencia creyente frente a los acontecimientos referidos por la historia. Con demasiada frecuencia, en el período anterior, cierta apologética había hecho cómodo baratillo de las más elementales normas de la lealtad y de la verdad: incluso había podido leerse en *La Croix* protestas contra las

fantasías históricas de determinados manuales religiosos. En adelante, la regla absoluta fue la fijada por León XIII en su breve a la Comisión histórica de Cardenales: «Que la historia no diga nada que sea falso, ni calle nada de la verdad.» Idea que concretaba aún en una carta dirigida el 8 de septiembre de 1899 al clero francés: «El historiador de la Iglesia será tanto más fuerte para hacer resaltar su origen divino, superior a todo concepto de orden puramente terreno y natural, cuanto más leal haya sido en no disimular en nada las pruebas que las faltas de sus hijos y a veces incluso de sus ministros han hecho sufrir a esta Esposa de Cristo desde hace siglos.»

Así concebida, la historia iba a convertirse, en las manos de los sabios católicos, tan formados en los métodos científicos como los demás de su vocación, la mejor aliada de la apologética; mejor dicho, ella misma es una apologética eficaz, la apologética de la verdad. Si Jean Guiraud, en sus cuatro volúmenes de la *Histoire partiale, histoire vraie*, pudo refutar las simplezas anticlericales e incluso impías que permanecían en tantos manuales escolares, fue ante todo porque, siendo él mismo profesor, poseía las armas necesarias para abatir a los adversarios, pero también porque ni él ni sus émulos trataban de trampear con la verdad histórica, disimulando las faltas o las taras de ciertos católicos, incluso de quienes ocupaban altos puestos. Es innegable que hubo una evolución cuyo logro y fin vemos hoy día y que llevaba a preferir, en materia apologética, a los argumentos discursivos una exposición honesta y sincera de la verdad. Sobre la historia del Papado, por ejemplo, un libro como *Le Vatican, les Papes et la civilisation*, escrito por tres discípulos de la Escuela francesa de Roma, Georges Goyau, Paul Fabre y André Pératé, puntualizó bien las cosas. Más aún: aplicada a los temas más sagrados que el historiador pueda considerar, la historia de la Revelación o la vida de Cristo, esta actitud atrajo la adhesión de muchas más personas de lo que habían conseguido los fragmentos de elocuencia a que se reducían antes las obras dedicadas a esos temas. Libros como el *Jesucristo*, del Padre Grandmaison, y más aún el del Padre Jules Lebreton, aparecido en 1931, *La Vie et l'enseignement de Jésus-Christ Notre-Seigneur;* los del Padre Prat y del Padre Huby, o los que Monseñor Ricciotti dedicó sucesivamente a la *Historia de Israel*, a la *Vida de Cristo* y a *San Pablo*,[1] aparecen como eminentemente apologéticos, cuando en realidad se niegan a defenderlo todo e incluso a toda intención de demostrar y probar, limitándose a dar constancia de cuanto ha quedado científicamente establecido. Tal es el sentido en que quiere afirmarse la Iglesia de mediados de nuestro siglo.

## Una filosofía del espíritu

No menos impresionante fue la restauración en otra disciplina: la filosofía. Quizá sea a ésta a la que mejor se aplica la frase de Monseñor Nédoncelle, citada más arriba, acerca de los católicos que «hicieron respetar su calidad de católicos». Las tentativas hechas desde mediados del siglo XIX para establecer unos sistemas de filosofía cristiana que armonizan el racionalismo y la fe, unas veces habían fracasado, otras se habían tomado tantas libertades con la ortodoxia de la Iglesia que ésta hubo de censurarlas: así ocurrió con el tradicionalismo de Lamennais, el fideísmo de Bautain o de Bonnetti, el ontologismo de Ubaghs o de Rosmini. Sólo *Ravaisson* (1813 a 1900), maestro demasiado desconocido en nuestros días, que había estudiado cuidadosamente la metafísica de Aristóteles, intentó conciliar el determinismo material y la libertad espiritual, sin mengua de la parte de la Gracia y de la Fe; Henri Bergson, que lo consideraba como

1. Todos los libros, italianos y franceses, citados aquí por el autor tienen traducción en castellano; de la obra de Lebreton, especialmente se ha encargado Razón y Fe (Madrid); de la de Ricciotti, Miracle (Barcelona). *(Nota del traductor.)*

una etapa entre su propio pensamiento y Maine de Biran, le rendiría este homenaje: «El ideal que proponía era, en más de una cosa, precursor del nuestro».

El renacimiento del tomismo, una vez consagrado por León XIII, ejerció una evidente influencia sobre la renovación filosófica. Si el objeto del genial aquinate es realizar una síntesis teológica, su pensamiento se presenta como una filosofía del ser, asentada sobre una poderosa metafísica; es un realismo, pero imperiosamente ordenado al espíritu. No debe sorprender, por lo tanto, que de él hayan salido numerosas corrientes de pensamiento tan opuestas al positivismo o al materialismo, que niegan la primacía del espíritu, como al idealismo, que desconoce lo real. Unas de esas corrientes fluyeron directamente de él, con tanta mayor normalidad cuanto que muchos de los protagonistas de la renovación tomista fueron filósofos; *Monseñor Martin Grabmann* (1873-1949), el maestro de Viena y de Munich, junto a numerosos trabajos sobre la historia de la escolástica, propuso, según Santo Tomás, una filosofía del «sentido de la vida» que no puede menos de hacer pensar en Newman y Blondel; *Jacques Maritain* (nacido en 1882), en una obra filosófica considerable en la que culmina un gran libro, *Les Degrés du Savoir*, mostró cómo el espíritu, partiendo de las certezas de la razón, llega necesariamente a las regiones del ser en cuanto tal, al mundo de las esencias y de la trascendencia, y de golpe, considerando la vida entera del hombre y de sus realidades, designa al Cristianismo como el único *humanismo integral*, la perentoria respuesta de los creyentes al humanismo ateo; *Étienne Gilson* (nacido en 1884), gran historiador del tomismo y de la escolástica, no se limita a demostrar, por la historia, que la revelación judeo-cristiana había añadido algo esencial al pensamiento griego «no hay más que un Dios —escribía— y ese Dios es el Ser; no es Platón ni Aristóteles quien lo ha dicho: es Moisés» [1] un libro importante, *L'Être et l'Essence* mostró en él a la vez a un psicólogo sabio y clarividente y a un metafísico.

Otros filósofos, sin relacionarse tan directamente con Santo Tomás, no dejaron de oponer a los racionalistas y deterministas sistemas a los que la fe servía de base. Entre ellos, *Maurice Blondel* (1861-1949) ocupa el primer puesto; Blondel que, al sostener su tesis sobre la *Acción*, en 1893, alcanzó tanta resonancia,[1] y que, durante toda su vida, en trabajos grandes como *La Pensée, L'Être et les êtres, La philosophie et l'esprit chrétien*, tendió al mismo objetivo: mostrar a los hombres que si Dios los llama a Sí no es por constreñimiento, sino en función de la realidad más profunda de su ser y que cada uno puede descubrir en sí mismo las señales más evidentes de ese llamamiento: apasionante búsqueda de Dios que Blondel proguió lo mismo en la naturaleza del hombre que en la inconsciencia del mundo, emocionante espera de esa «respuesta implorante» que el ser creado debe dar a su Creador. Menos seguros doctrinalmente, cogidos uno y otro en los remolinos del modernismo, el Padre Laberthonnière (1860-1932) y Édouard Le Roy (1870-1954) buscaron ambos, por caminos totalmente diversos, la solución del problema de las relaciones entre lo real y lo sobrenatural; el primero, tratando de demostrar que la naturaleza exterior no tiene sentido alguno fuera del destino espiritual; el segundo, fundando a la vez sobre el bergsonismo el idealismo de una interpretación general de los resultados científicos, una filosofía de «la invención» que ata las profundas fuerzas que hay en el hombre a la misma de Dios creador.

Esta restauración de una filosofía cristiana —es necesario añadirlo— se benefició en gran medida del fenómeno que ya hemos señalado: el giro de toda una parte del pensamiento y especialmente de la filosofía, el fundamental cambio de actitud que se observa frente a las doctrinas más difundidas del humanismo ateo. La reaparición de un pensamiento espiritualista en la filosofía moderna,

1. *L'Esprit de la philosophie médiévale*, t. I, página 55.

1. Ver, más arriba, nuestro cap. VI. del volumen XII.

incluso al margen de toda obediencia religiosa, es uno de los grandes hechos de finales del siglo XIX y comienzos del XX. Al margen de las obediencias, decimos, pero bien podrían seguirse los caminos que conducen del despertar místico del siglo XIX a Bergson y de la renovación tomista a las filosofías del ser —por lo demás tan diversas— como las de Brentano, Meinong, Husserl y, entre nosotros, la de Max Scheler.

De todos estos testigos de la gran corriente espiritualista, el más considerable y, sin duda alguna, el más decisivo, es *Henri Bergson* (1859-1940). Se ha hablado de «revolución bergsoniana»; no es un término muy enérgico para designar la conmoción que operó, a partir de los diez últimos años del siglo XIX y hasta nuestros días, este hombre de apariencia frágil, al que se oyó proponer durante toda su vida, con esa «tenacidad audaz» de que hablaba Péguy, ideas nuevas, capitales, revolucionarias, en un estilo por encima de todo sencillamente puro y sin ostentación alguna. Partiendo del neo-positivismo de Spencer y del cientismo, para oponerse a ellos en su tesis sobre los *Datos inmediatos de la conciencia*, impuso a la atención de todo lo que en su época se tenía en algo una filosofía sin programa, pero predestinada a la profundidad, que ejerció iluminadora influencia en innumerables espíritus. A cuanto pretende encerrar al hombre en el anillo de cualquier determinismo, opuso el libre fluir de la vida, el impulso vital, esa fuerza misteriosa que lo levanta por encima de sí mismo, fuerza «que viene de Dios —decía—, supuesto que no sea Dios mismo». A los excesos del racionalismo opuso también la *Intuición*, la aprehensión directa de la realidad viva por los medios mismos de la vida del espíritu. Y en *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, su última obra maestra, hizo resonar el más premonitorio de los llamamientos a la humanidad para que, superando la tentativa de la materialidad que le ofrecen los progresos técnicos, adquiera un «suplemento del alma». Sin haber vivido nunca en la obediencia católica, cristiano solamente a la hora de la muerte, por un bautismo de deseo tal vez más conmovedor que la misma conversión, Henri Bergson aportó a la causa de la verdad una ayuda cuya importancia aún no hemos terminado de medir. Por doquier, en nuestro mundo, ha dejado su huella. De los grandes místicos, cuya experiencia le condujo a franquear la última etapa hacia la identificación del hombre con Dios, decía que fueron los «adjutores Dei». La frase vale también para él: en su puesto, según su orden, ha ayudado a Dios a reconquistar la posición que se le debe en el espíritu de los hombres de su tiempo.[1]

No fue el único Bergson en promover el cambio de situación de que hablamos. Antes de él, Jules Lachelier (1832-1918), autor de un resonante artículo, *Psychologie et métaphysique*, menos un constructor de sistemas que un roturador infatigable de ideas nuevas, después de una «apuesta» absolutamente racional llegó a probar el finalismo y a justificar la fe; Boutroux (1845-1921), cuyo libro *Science et religion dans la philosophie contemporaine* causó sensación, había proclamado la primacía de lo espiritual y del misticismo en un tono que no cabía esperar en un profesor de la Sorbona. Al mismo tiempo, *William James* (1842-1940), el más notable de los pensadores americanos, teórico del «pragmatismo», analizaba la *Voluntad de creer* y las *Diversas formas de la experiencia religiosa*, para demostrar que sólo esa experiencia llegaba a aprehender al hombre y la realidad en toda su plenitud. Alfred North Whitehead, el más grande metafísico moderno de Inglaterra, partía de los conocimientos matemáticos y físicos, en los que sobresalía personalmente, para llegar a la primacía de la contemplación. Y, sin pretender en absoluto dar un cuadro completo, habría que mostrar la importancia de la corriente de pensamiento que, en una línea singularmente cercana a la de Santo Tomás, ha valorizado de

1. Sin embargo, la benéfica influencia de Bergson no fue comprendida inmediatamente. Muchos católicos se alzaron contra su doctrina del «moviente»: algunos de sus libros fueron incluso inscritos en el Indice.

la mejor manera el gusto del ser, el sentido de la contingencia, el carácter actual de la existencia, para llegar a desprender el sentido definitivo del ser, de lo real y de la existencia. Surgida de Franz Brentano (1838-1917) —ex-sacerdote que abandonó la Iglesia tras la proclamación de la Infalibilidad dogmática—, que llegó a Santo Tomás en su admiración por Aristóteles, esa corriente pasó por Meinong von Handschuchsheim (1853-1920), creador del primer «laboratorio de psicología», analista profundo de la teoría del conocimiento, para llegar a *Edmund Husserl* (1859-1938), creador de la «fenomenología», que puso en tela de juicio todo el dogmatismo de las ciencias y eliminó de golpe, del espíritu, toda propensión al cientismo. Confluyendo en otra corriente, más literaria pero también imperiosamente espiritualista, la de Sören Kierkegaard (1813-1855), una especie de Pascal danés, loco de Dios, que se había declarado enemigo de las Iglesias,[1] debía llegar a una concepción «existencial», susceptible de una interpretación lo mismo espiritualista que materialista.

Inmediatamente después de la primera guerra mundial, la renovación de una filosofía cristiana y, más generalmente, la afirmación de una filosofía del Espíritu, eran hechos consumados. Numerosos maestros de la preguerra, vivos o muertos poco antes, ejercían enorme influencia. Afirmábanse nuevos pensadores, especialmente en la línea de Brentano y Husserl: *Max Scheler* (1874-1928), discípulo directo de Husserl, analista del acto religioso en su *Eterno en el hombre*, profundo teórico de la «complementaridad» de la vida y del espíritu en las *Formas del Saber* y *La Situación del hombre en el mundo*, aunque alejado de la Iglesia al término de su vida, no por ello dejó de ejercer decisiva influencia sobre los católicos alemanes del siglo XX; *Gabriel Marcel*, cuyo *Diario metafísico*, aparecido en 1927, abrió el terreno —bastante antes que Jean-Paul Sartre— al «existencialismo» (un existencialismo concebido por él como totalmente cristiano) y, en *Être et Avoir* recordó a los hombres de su tiempo que la realidad no es un simple hecho, ni un simple problema, que es un misterio del que ellos mismos son un elemento, pero del que sólo Dios puede dar la última explicación.

Considerando la situación creada a la religión, a la fe, en el espíritu en el tiempo de su juventud, Jacques Maritain había dicho esta frase que parece pesimista: «La pendiente de la inteligencia moderna está contra nosotros.» A lo que añadía inmediatamente: «Las pendientes han sido hechas para que se las remonte.» Ese animoso optimismo era justificado. En vísperas de la segunda guerra mundial ya no era posible decir que toda la filosofía dominante fuera anticristiana. El Cristianismo estaba ya armado para oponerse a las doctrinas del humanismo ateo.

## Ciencia y fe

Y lo estaba tanto más cuanto que, en los sectores en que los asaltantes parecían disponer de las armas más eficaces, la situación se había modificado del todo: nos referimos a los sectores de las ciencias físicas y naturales. En ese terreno, efectivamente, los más ilustres maestros de las diversas disciplinas habían tomado con la mayor vehemencia posición contra la religión y hasta contra la interpretación espiritualista del mundo. También sobre este punto ocurrió un cambio que determinó otras actitudes.

A decir verdad, incluso en pleno siglo XIX, siglo positivista y cientista por excelencia, habrían podido citarse muchos nombres de auténticos sabios que habían pensado contra esa corriente. Si es verdad que Pasteur aguardó al lecho de muerte para volver a la fe de su infancia, no lo es menos que durante toda su vida fue espiritualista y fervoroso defensor de la inmortalidad del alma. Y otros fueron más claros e incisivos en su compromiso. Matemáticos como Cauchy, Gauss y Weierstrass; físicos como Fresnel y Biot; todos los iniciadores —a

1. Ver el nombre de Kierkegaard en nuestro tomo XIV.

excepción de Maxwell— de la ciencia eléctrica, Volta, Ampère, Faraday; astrónomos como Le Verrier y el jesuita Secchi, no se habían unido a las tesis de moda. Cuanto más pasaban los años —y disminuía más y más la corriente cientista— los católicos se afirmaban más en esas disciplinas. La renovación teológica y filosófica favoreció una mejor inteligencia de las relaciones del pensamiento religioso con la ciencia. Así se estuvo en camino de esa confrontación fundamental de la ciencia y la fe, que se ha convertido en uno de los hechos principales de la vida intelectual de los católicos en nuestro tiempo.[1]

«En ese clima, el catolicismo ha vuelto a encontrar a la ciencia en un doble esfuerzo: de *presencia* y de *pensamiento*.» Esfuerzo de presencia, es decir, que un número creciente de católicos se afirmaron como maestros en todas las disciplinas científicas. Eso es tan cierto para la astronomía, con el abate Pietro Maffi, que alcanzó la púrpura romana, como para la física y la química con Branly, Marconi, Fizeau, Duhem, o para la geología, donde se hicieron famosos un Albert de Lapparent o un Pierre Termier: este último era una especie de poeta místico de la tierra, al mismo tiempo que sabio eminente; o también, para las ciencias naturales o la medicina, en las que Charles Nicolle y el doctor Alexis Carrel son modelo de interminables listas de nombres diversamente famosos, que podríamos citar fácilmente; o, por último, para la paleontología y la prehistoria, ciencias en las que el Padre Teilhard de Chardin, descubridor del *homo pekinensis*, y el abate Breuil, han ocupado puestos de primerísima fila. Breve enumeración que no pretende ser un palmarés; pero el hecho real consiste en que ya no es cosa absurda para un sabio hacer profesión de Cristianismo.

Este esfuerzo de presencia de los creyentes en la ciencia fue apoyado por el mismo fenómeno que ya hemos señalado: la reaparición «dialéctica» de una corriente espiritualista en el pensamiento moderno; este hecho se observó igualmente en las ciencias. E incluso fue impresionante. En 1926, Robert de Flers llevó a cabo para *Le Figaro* una encuesta realizada entre los miembros de la Academia de Ciencias y otros sabios, y obtuvo resultados que produjeron sensación: de ochenta y ocho interrogados sólo quince dejaron de contestar, voluntariamente o por razones de ausencia o de enfermedad, a ciertos matices; todos los que contestaron, excepto cinco, declararon que no veían oposición entre el sentimiento religioso y la ciencia; unos cuarenta se manifestaron creyentes —aunque no se adhirieran necesariamente a una obediencia precisa—. Superando el marco de la adhesión formal, todo un movimiento llevó a los hombres de ciencia al reconocimiento de lo espiritual; después, al de la existencia de Dios y frecuentemente incluso al de la divinidad de Jesucristo... De Faraday a Eddington, de Max Planck a James Jeans, serían innumerables los auténticos sabios cuyos testimonios espiritualistas o creyentes constituyeron las más pertinentes respuestas a las negaciones que triunfaban hacia los años 1870. Se han hecho antologías en las que aparecen reunidas declaraciones convergentes. Retengamos estas dos, entre decenas: «Las teorías científicas modernas —dice James Jeans, uno de los maestros de la astronomía— nos llevan a concebir al Creador operando fuera del tiempo y del espacio, que a su vez forman parte de su creación»: el Credo cristiano no asegura otra cosa. «Nada nos impide —y nuestra tendencia a considerar unitariamente al mundo nos impulsa a ello— (escribe Max Planck, el teórico de los "Quanta") identificar estas dos potencias soberanamente eficaces y, sin embargo, misteriosas: el orden universal de la ciencia y el Dios de la Religión.» No cabría imaginar mentís más claro a los cientistas de la época precedente para quienes la Ciencia, al imponer su orden universal, debía inevitablemente «matar a Dios».

Al mismo tiempo que los católicos afirmaban su presencia en las disciplinas científicas, se vieron inducidos a situar mejor al pensa-

1. Ver el notable capítulo del Padre Russo, dedicado a la ciencia en la obra ya citada, *Cinquante ans de pensée catholique française*.

miento católico frente a la ciencia. A comienzos del período, el sentimiento dominante era la desconfianza, cosa normal, ya que esa forma del saber era presentada desde hacía medio siglo por los adversarios de la Iglesia como destinada a suplantar a todas las creencias religiosas. Así, pues, esa desconfianza trajo consigo dos reacciones: por una parte, la que acabamos de ver, que se propuso refutar la incompatibilidad de la ciencia y de la fe; y, por otra, la que tendió, en el marco de la apologética combativa que ya conocemos, a mostrar que la ciencia tenía posibilidades bastante menores de lo que había pretendido el cientismo. La fórmula de Brunetière sobre «la quiebra de la ciencia» fue la expresión más ruidosa de esa crisis; pero en la línea del gran sabio «laico» Henri Poincaré, que limitaba prudentemente las posibilidades que la ciencia tiene de explicarlo todo y reconocía que «a lo largo de las fronteras flota el misterio», trabajaban los pensadores católicos: Edouard Le Roy, resaltando los elementos apriorísticos y racionalistas que hay en el hecho científico; Pierre Duhem, subrayando que las teorías científicas son solamente «cómodas concepciones» que no pueden pretender haber alcanzado la más profunda realidad de las cosas; Fonsegrive, tratando de resolver la oposición entre la mutabilidad de las verdades científicas y la inmutabilidad de las de la fe. Esa tendencia a rebajar el valor de la ciencia disminuyó poco a poco de importancia, aunque sin desaparecer del todo y todavía aparece entre nosotros. Entretanto surgió a la luz del día otra, a partir del término de la primera guerra mundial: esta postura fue la de tomar en consideración la actitud científica e incluir, en resumidas cuentas, la visión científica del mundo en la visión cristiana. Podemos darnos cuenta de la importancia del hecho al observar la creciente trascendencia reconocida a la teoría de la Evolución, y el esfuerzo hecho por numerosos espíritus cristianos para introducirla en el contexto de la Revelación. Aun admitiendo una autonomía bastante amplia de la ciencia con respecto a la fe, cada vez se resaltaron más las relaciones entre ambos órdenes. Este movimiento de la inteligencia católica para mejor aprehender el papel y la trascendencia de la ciencia ha sido considerado por buenos jueces[1] como demasiado lento y prudente, y llevado a veces de una manera un tanto estrecha. Mas si se piensa en la situación en que aún se hallaba el pensamiento cristiano medio siglo antes, puede decirse que el camino fue considerable. A finales de nuestro período se encontraba ya preparado el terreno para numerosos y decisivos progresos.

## El testimonio de los escritores

Pero el más admirable síntoma de la vuelta de la inteligencia a la fe y el que, en todo caso, sorprendió más a la opinión pública fue el dado por la conducta de los escritores. «Desde Bossuet ya no hay gran literatura católica», escribía Denis Saurat en el artículo antes citado; poco más o menos eso era verdad hacia 1870. Apenas podían ser consideradas como adhesiones a la fe las declaraciones deístas del viejo Víctor Hugo, como tampoco las soñadoras nostalgias de Lamartine; Baudelaire parecía creer más en el Príncipe de las Tinieblas que en el Dios vivo; Barbey d'Aurevilly, Ernest Hello, eran excepciones, como lo había sido en Italia Manzoni, pasado, de repente, durante una visita a la iglesia parisiense de Saint-Roch, del volterianismo al catolicismo riguroso.

El movimiento de las conversiones, que apenas se esbozaba a finales del segundo tercio de siglo, adquirió después enorme importancia, hasta el punto que llegó a ser una de las características de la vida literaria, sobre todo en Francia, de manera que no pudo ser ignorado ni por los más laicos de los historiadores de la literatura. Evidentemente, los motivos de esas conversiones fueron muy diversos: «camino personal de un alma enfrentada con su Dios y consigo misma», según la frase del Padre

1. Especialmente el Padre Russo, cuyo artículo ha inspirado la página que se acaba de leer.

Congar, la conversión es siempre un hecho único, lo mismo en sus hondas razones que en su desarrollo ulterior. Algunas fueron provocadas por el deseo de volver a encontrar los principios del orden, los propuestos por la Iglesia: así fue la de Paul Bourget; otras, como las de Péguy y Psichari, por una exigencia profunda de fidelidad; muchas se debieron a causas subjetivas, el disgusto de sí mismo y del fango del pecado, como las conversiones de Huysmans y de Verlaine; otras muchas, al violento deseo —del que habla Claudel— de escapar «a la mazmorra materialista», al universo sin horizontes del determinismo y del cientismo. Todas se unieron, confluyeron en una idéntica corriente, la que en adelante llevaría a buena parte de la literatura a regresar a la fe de sus orígenes.

Más aún que en el caso de los hombres de ciencia, la lista de estos convertidos de las letras resultaría imposible; a pesar de la infinita variedad de los caminos que llevan a Dios, podría resultar monótona. Así, pues, nos limitaremos a citar los nombres más importantes: jalonan el camino de todas las generaciones que se han sucedido desde hace setenta años y recuerdan todos los géneros literarios. Ahí está *Verlaine* (1844-1896), que pasa del libertinaje a la penitencia para encontrar en la confesión de sus propias miserias un tono único de ternura y pureza. Y *Joris-Karl Huysmans* (1848-1907), el naturalista, que, tras haber extraviado sus investigaciones estético-morales por las más sulfurosas cloacas, acorralado a tener que escoger entre «el cañón de un revólver y el pie de la cruz», como le dijera Barbey d'Aurevilly, descubre dolorosamente la *crux spes unica* que le guía a una muerte sublime. Y François Coppée, para quien la marcha hacia Dios es «el buen sufrimiento»; y Paul Bourget, que escapa a las lecciones de Taine al meditar la experiencia histórica y social de la Iglesia; está también *Ferdinand Brunetière,* al que una audiencia de León XIII cambia de tal modo que se convierte, hasta el instante de morir, en un campeón lleno de combatividad de la causa católica; y Georges Dumesnil, el agregado y excolaborador de Ferdinand Buisson, convertido en promotor de la joven literatura católica con su *Amitié de France.*[1] *Adolphe Retté* (1863-1930), salido de los paraísos artificiales y de la anarquía, áspero adversario durante mucho tiempo de los escritores convertidos, que pasa *Du diable a Dieu,* a los cuarenta y tres años, y dedica en adelante su pluma a celebrar las alegrías de las figuras místicas. Y, como un bloque errático de las letras, furioso de corazón tierno, *Léon Bloy* (1846-1917), especie de profeta inspirado, cuyos vaticinios parecen ser otros tantos latigazos en la carne lívida y triste de la humanidad pecadora.

Cada año fue aumentando la lista de estos convertidos de las letras hasta el punto que en el umbral del siglo XX podía hablarse de una «escuela católica». Y cada vez en mayor número esos escritores ocupaban puestos entre los maestros. Así, *Paul Claudel* (1868-1955), el joven convertido de la noche de Navidad de 1886 —«en Nuestra Señora de París, junto al segundo pilar, a la derecha a la entrada del coro»—, cuya obra, durante mucho tiempo considerada difícil y desdeñada, acabó imponiéndose en el período entre las dos guerras, por lo que en sí era verdaderamente: la expresión de uno de los más grandes genios poéticos que Francia haya conocido. Así, *Charles Péguy* (1873-1914), llegado del socialismo a la fe, a la búsqueda —en el suelo fiel de su tierra— de sus propias raíces; Péguy, cuyas pródigas estrofas y cuyos intensos acentos de cólera marcaron con sello indeleble a las generaciones que siguieron después. ¡Y tras estos dos maestros, cuántas diferentes figuras, de tan diversa significación! *Jacques Maritain* y su esposa Raissa, salidos del racionalismo positivista a la luz del tomismo, para convertirse en guías de toda una época. *Ernest Psichari,* nieto de Renan, que vuelve a encontrar la fe en la cara del desierto, a donde le condujera su vocación de «Centurión»; Psichari, muerto en medio de su batería, a los treinta años, con su rosario en la mano. *Max Jacob,* judío alcan-

1. Cfr. sobre Dumesnil el libro de L. A. Maugendre, *La renaissance catholique au début du XX^e^ siècle* (París, 1962).

zado por Cristo en un impulso de amor; *Jacques Rivière,* al que la «sinceridad consigo mismo» forzó a arrodillarse... Más tarde, *Charles du Bos,* «entrado en la teología» con el mismo apetito que le había llevado a devorar todas las literaturas; *Gabriel Marcel,* a quien la experiencia metapsíquica coloca en el corazón del misterio de la presencia, en la certeza de la Comunión de los Santos; *Jean-Jacques Bernard,* dramaturgo llegado a Dios desde Israel, con un corazón de niño... Son demasiados para que los nombremos a todos.

Y si es verdad que Francia ocupa en esta materia un puesto privilegiado, también es cierto que no fue la única tierra cristiana donde se dieron semejantes testimonios. En Inglaterra, desde *Robert-Hugh Benson,* hijo del Arzobispo anglicano de Canterbury, que a su vez fue prelado del Papa, autor de la admirable novela *Initiation,* o desde *Gerard Hopkins,* el convertido de Newman, llegado a jesuita, y cuyos raros y misteriosos poemas místicos no serían conocidos hasta treinta años después de su muerte, o también desde *G. K. Chesterton,* llegado al catolicismo —según él mismo cuenta— en virtud del «buen sentido», hasta las generaciones de entre ambas guerras mundiales, la de *Maurice Baring* y después la de *Graham Greene,* la lista sería tanto más impresionante cuanto se trata de una comunidad católica poco numerosa. En Italia, *Giovanni Papini,* evadido, como Claudel, del «presidio materialista», cuando hubo comprendido que no era más que un «hombre acabado», se dedicó a gritar la alegría de su «segundo nacimiento» y la certeza de su fe con una vehemencia que a veces ignoró un poco de demasía la virtud de la prudencia. En la historia místicamente meditada, *Gertrude von le Fort,* alemana, halló la ocasión tantas veces repetida de manifestar una fe teológicamente establecida, muy consciente de la grandeza que hay en pertenecer a la Iglesia. Ni siquiera en los países nórdicos, más sometidos a otras obediencias, dejó de oírse hablar a grandes voces de Roma y de la fidelidad hallada de nuevo: *Sigrid Undset,* conmovedora narradora de las tradiciones noruegas; *Johannes Joergensen,* danés, a quien su veneración por San Francisco de Asís, condujo, sobre la dulce colina de Asís, a tomar el camino que el Poverello le mostraba. Y, sobre todo, testimonio imperioso del Cristo-Dios, faro viviente que mostraba el camino por el que la ortodoxia rusa podía hallar el sendero de la unidad, *Wladimir Soloviev* (1853-1900), uno de los maestros del pensamiento ruso, cuyas lecciones está lejos de haber agotado nuestro tiempo.[1]

Todos estos pasos individuales iban en el mismo sentido y conducían al mismo objeto: y, considerados así, en conjunto, han tenido una importancia que supera con mucho a la de cada caso. Muchos de esos convertidos ejercieron una influencia directa tan evidente que pueden verse verdaderas alineaciones de conversiones y de fidelidad. Así Léon Bloy, conduciendo a la fe a Pierre Termier y a Jacques Maritain. Así Claudel, guiando, a lo largo de una admirable correspondencia, a Jacques Rivière. Así Bourget, ejerciendo una acción profunda sobre la orientación de los escritores menores que él, Henry Bordeaux y Henry Massis. Las conversiones constituyeron, *en sí mismas,* un elemento de apologética, porque, acostumbrados a narrar, la mayor parte de esos escritores experimentaron la necesidad de contar las circunstancias de su retorno a la fe, en obras cuya influencia fue a menudo grande; *El Viaje del Centurión,* de Ernest Psichari, actuó poderosamente sobre varias generaciones de oficiales franceses. Si se rehúsa la tentación de «utilizar» esas conversiones en vanas polémicas, no se puede desconocer, sin embargo, que el haz de testimonios que representan fue importante en la evolución de toda la inteligencia hacia la fe.

Estábase lejos, por lo tanto, en el instante en que apareció la crónica que hemos citado al comienzo de este capítulo, del sumario punto de vista de «la gran literatura vuelta de espaldas al catolicismo». No sólo algunos de los nombres más prestigiosos e importantes de la literatura eran católicos, sino que la «gran

1. Ver en nuestro t. XIV, en el último capítulo, dedicado a la Unidad, el párrafo sobre Soloviev.

literatura» hacía lo que no había hecho casi durante siglos: tomaba como temas de inspiración datos propiamente teológicos. Así Péguy meditaba la virtud de la esperanza, René Bazin evocaba el misterio del sacerdocio, Francis James agradecía tiernamente al Creador las bellezas de la Creación, Claudel edificaba la intriga de *La Anunciación a María* y de *La Zapatilla de seda* sobre el dogma de la Comunión de los Santos; Francisco Mauriac mostraba en los dramas secretos del corazón la dialéctica del pecado y de la Gracia; Georges Bernanos penetraba hasta los oscuros boscajes donde se esconde Satán, en busca de la Presencia universal del Dios Salvador.[1] «La literatura mundial de hoy sería muy pobre sin las contribuciones de los católicos declarados», decía en 1935 el crítico alemán Otto Forst de Battaglia:[2] la frase apenas alcanzaba la realidad; sin los católicos hubiera faltado, en todo caso, a la literatura mundial un elemento esencial.

## Actuar sobre la opinión

Una visión, incluso rápida, de la múltiple actividad de los católicos en todas las disciplinas intelectuales sería incompleta si no se considerara otro esfuerzo realizado por ellos: para poner al gran público en contacto con la enseñanza de la Iglesia, para recordarle las verdades de su fe y conducirlo a dar un juicio cristiano sobre el mundo y los acontecimientos. Los grandes tratados de apologética son, ciertamente, útiles, lo mismo que los libros de filosofía y de ciencia; mas para que sus conclusiones penetren en las masas, es necesario que sean en cierto modo manipuladas, adaptadas a los diversos niveles de la opinión.

1. En el artículo citado más arriba, Denis Sanrat rechaza esos testimonios: Claudel pertenece al «primitivo pre-cristiano», Mauriac y Bernanos son «creyentes dudosos».
2. *Katolische Leistung in der Welt Litteratur der Gegenwart*, Friburgo de Brisgovia.

La idea de esta necesidad se había formado ya en el primer tercio del siglo XIX. La Iglesia, contrariamente a lo que tantas veces se escribe, había comprendido perfectamente que debía difundir por todos los medios el depósito espiritual cuya custodia se le ha encomendado. Una de las más notables iniciativas había sido la creación, por Monseñor de Quelen, en 1835, de las Conferencias de Nuestra Señora, ilustradas por Lacordaire; al sustituir el género de «sermón» por el de «conferencia», se llegaba mejor al público seglar, laico e incluso indiferente. El éxito de la empresa fue inmediato[1] y debía prolongarse hasta nuestros días, con oradores como el Padre Ollivier, el Padre Monsabré, Monseñor D'Hulst, el Padre Etourneau, el Padre Janvier, que conservó el turno de Cuaresma durante veintidós años, de 1903 a 1924; el Padre Sanson, oratoriano, al que una intriga apartó de la cátedra por insinuación de modernismo; Monseñor Baudrillart, el Padre Pinard de la Boullaye, Monseñor Chevrot. El ejemplo fue seguido en numerosas diócesis y hasta en el Canadá, donde también se recurrió al género de «conferencias» para renovar la enseñanza dogmática.

Al otro medio a que apelaron los católicos, bastante más poderoso que las conferencias y los sermones, fue la prensa. El diario, como es sabido, es, sino una invención, sí una realización del siglo XIX: perfeccionando su técnica, aumentando su tirada, llegando a un número de lectores cada vez mayor, ocupó un puesto en la vida de los pueblos civilizados tan importante que se hizo indispensable. «El ciudadano de la nación moderna ya no se alimentaría sólo de pan.»[2] Los católicos no habían dejado de prestar atención a este hecho social tan importante; en Francia habían aparecido diarios católicos ya en 1814; los resonantes intentos de *L'Avenir*, de Lamennais y más tarde de *L'Ere Nouvelle*, habían mostrado el interés que para la defensa de ciertas tesis podía tener una prensa de opinión en manos de equipos fervorosos. Católicos militantes se

1. Ver nuestro t. XI, cap. VI.
2. G. Hourdin, notas bibliográficas, op. cit.

habían servido del periódico como de un arma contra los adversarios: así Veuillot, en *L'Univers*. Y no fue uno de los méritos menores del Papa Pío IX el presentir la fuerza de la prensa; no sólo había animado, en Italia y en otras partes, la creación de organismos católicos, como *L'Osservatore cattolico*, de Milán; *L'Unità cattolica*, de Florencia; *Der Katholik*, en Alemania; *De Catholick*, en Flandes, *Le Courrier*, de Ginebra, sino que quiso tener un diario bajo su propia dependencia. En 1861 había nacido *L'Osservatore Romano*, con Zanchini y Bastia, financiado por capitales privados pero subvencionado también por el Gobierno pontificio. Viviría hasta nuestros días, diario oficioso, «cuya oficiosidad se oculta de vez en cuando bajo la apariencia de un órgano de diversas instituciones católicas», pero controlado de cerca por los Soberanos Pontífices;[1] habiendo intentado, en 1873, un grupo financiero francés implantarse en su administración, el Vaticano intervino con vigor para hacer fracasar el intento. La autoridad que por su mismo carácter se le reconoce, le vale una influencia internacional absolutamente desproporcionada a su tirada, relativamente modesta.

El papel de la prensa no ha dejado de crecer a partir de 1870 y, al mismo tiempo, no ha dejado de afirmarse más y más una prensa católica. La lectura de los precedentes capítulos del presente libro ha mostrado que en todos los grandes acontecimientos que han supuesto algo en la historia de la Iglesia han hallado asociados a los periódicos: trátese de la *Kulturkampf* o del asunto Dreyfus, del modernismo o de los progresos del catolicismo social. Innumerables fueron los católicos que utilizaron la prensa como medio de acción. Unos, por la importancia de sus nombres, se hicieron leer en periódicos «neutrales»; uno de los más llamativos ejemplos fue el de Albert de Mun, cuyos artículos en *L'Echo de Paris* ejercieron una acción constante sobre la opinión de las clases burguesas. Otros quisieron poseer órganos verdaderamente católicos: Monseñor Dupanloup, por ejemplo, hizo dos tentativas en ese sentido, con *Le Français* y la *Défense sociale et religieuse*, a la que sucedió el *Observateur français*. Los «abates demócratas» tuvieron su prensa [1] y contaron en sus filas con un gran periodista, el abate Naudet. En Alemania, la prensa católica se confundió con la del partido del «Centro», *Germania* y *Kölnische Volkzeitung*, pero debió precisamente al éxito de ese partido el alcanzar un público inmenso, al que sólo puso término el régimen hitleriano. Casi lo mismo ocurrió en Bélgica donde *Le Bien public*, de Gante y *La Libre Belgique*, de Amberes estuvieron más o menos unidos al partido católico. En Italia se desenvolvió una prensa católica en los buenos tiempos de la Obra de los Congresos, según una fórmula bastante peculiar, puesto que cada ciudad de cierta importancia tenía su órgano y entre todos existían lazos de unión más o menos estrechos. Muchos de esos diarios dependían de formaciones políticas o estaban influidos por corrientes sociales, como *Il Momento*, que fundó en Turín, en 1903, Angelo Mauri, o *L'Unione*, de Milán, reemplazado por *L'Italia;* o también *L'Avvenire d'Italia*, que representaba la opinión media de los católicos del norte de la península.

En sustancia, puede decirse que todos esos diarios católicos procedían de una u otra de estas dos concepciones: o bien considerar al periódico como un medio puesto a disposición de un equipo para dar su propio testimonio y promover sus ideas —si se quiere, a la manera de *L'Avenir*, de Lamennais—. En ese caso, las preocupaciones pecuniarias no son decisivas: se apela a los dones, cotizaciones, subvenciones..., o bien se considera al periódico o, mejor dicho, «la empresa de prensa» como un medio permanente de acción sobre la opinión pública, estableciéndolo sobre sólidas bases comerciales, tratando de dotarle de un equilibrio financiero que asegure su permanencia. Hacia finales del siglo XIX era evidente que la prensa «neu-

1. Los documentos pontificios son publicados antes que los *Acta*.

1. Ver. vol. XII.

tral» o «laica» se orientaba preferentemente hacia esta segunda fórmula. Los grandes diarios alcanzaban enormes tiradas; las empresas de prensa trataban de poseer diversos órganos, dirigidos a clientelas situadas en diferentes niveles intelectuales. ¿No debían los católicos seguir a esta escuela? Algunos hombres respondieron a esta pregunta.

En primer lugar, en Suiza, el canónigo Schorderet, cuyo nombre ya hemos visto en la historia del catolicismo social. En 1873 agrupaba a algunos jóvenes, los enviaba a realizar un rápido aprendizaje en Lyón y les confiaba en Friburgo la editorial de un periódico católico, *La Liberté*. Así nació la *Oeuvre Saint-Paul*,[1] enteramente dedicada al apostolado por la prensa, cuyos miembros se hacían obreros por amor de Cristo. Después de rudos comienzos, en los que el hambre y la miseria se unían a la lluvia de críticas, la obra arraigó y constituyó una congregación «en blusa de trabajo». Siguió desarrollándose y hoy es bien conocida por las Ediciones San Pablo y la Obra de las Prensas Misioneras en Africa. Pero aún fue mayor el impulso, dado poco después del canónigo Schorderet, por un verdadero apóstol, el *R. P. Vincent de Paul Bailly* (1831-1932).

En 1851, un apóstol, el Padre D'Alzon, había dado forma definitiva a una congregación a la que trabajaba en poner en pie desde hacía seis años: los Agustinos de la Asunción o Asuncionistas. Su objetivo era luchar contra la descristianización del mundo moderno, utilizando los mismos medios del mundo: y ante todo la prensa en sus diversas formas. Fue fundada una sociedad que realizara ese programa, con el nombre de *Casa de la Buena Prensa:* desarrollábase modestamente. Pero en 1860 había ingresado en la nueva congregación un joven sacerdote de frente voluntariosa, mirada encendida, animado por el celo impetuoso de un polemista y tal vez de un santo. Veníale de casta: ¿acaso no era el hijo de aquel Emmanuel Bailly, dueño de una pensión en el barrio Latino, que había andado mezclado en todas las más audaces iniciativas del catolicismo francés, lo mismo en la asociación para la defensa de la religión, la de Lamennais, que en la creación de *Le Correspondant*, y después en la de la *Union*, y que en la fundación, con Ozanam, de las Conferencias de San Vicente de Paúl?[1] Compenetrándose inmediatamente con las intenciones del Padre D'Alzón, el joven asuncionista, no había tenido en su mente más que una sola idea: volver a enseñar la fe a sus contemporáneos por medio de la prensa. Inmediatamente después de la guerra de 1870, en la que había sido capellán voluntario de los prisioneros del ejército de Bazaine, se puso al trabajo. Encargado por sus superiores de ocuparse de las peregrinaciones, costumbre que entonces crecía visiblemente[2] y de las que hizo gigantescas empresas en las que muchedumbres de fieles fueron lanzadas a los caminos de la peregrinación, se encontró al frente de una hoja periódica muy modesta, *Le Pélerin*, boletín que servía de lazo de unión entre todos los los peregrinos. Inmediatamente decidió hacer de ella el órgano popular de gran tirada, de lectura fácil y muy ilustrado: el éxito respondió a sus esperanzas. *Le Pélerin* alcanzó muy pronto los 200 000 ejemplares. Pero el Padre Bailly estaba resuelto a no quedarse ahí. La Casa de la Buena Prensa debía desarrollarse, multiplicar las ediciones, las publicaciones, tener numerosos organismos que se completaran y respaldaran mutuamente. Apareció así, en 1879, una revista mensual titulada *La Croix*. Pero eso no era aún bastante. Con la barba revuelta, con los ojos más brillantes que nunca bajo su capucha, el Padre Bailly, con-

1. No deben confundirse cuatro confesiones colocadas bajo la advocación de San Pablo: 1.° Los *Paulistas*, fundados en 1858 en los Estados Unidos de América por el P. Hecker (ver nuestro t. X, c. II, y el presente tomo. — 2.° La *Obra de San Pablo*, de Schorderet. — 3.° La *Compañía de San Pablo*, del cardenal Ferrari, cuyo apostolado no se ejerce especialmente por la prensa (ver último capítulo). — 4.° La *Sociedad de San Pablo* (de la que hablaremos algo más adelante, p. 292).

1. Ver este nombre en el t. XI.
2. Ver, más adelante, pág. 232.

vertido ahora en una potencia, quería un arma para entablar las grandes batallas en que la Iglesia estaba comprometida. «Sueño con fundar un diario para luchar contra los malos diarios —decía—. Quisiera inundar con sus ejemplares a Francia. Y puesto que de todas partes retiran la cruz, quisiera poner cruces por doquier.» Y así ocurrió, el 16 de junio de 1883, la transformación de la revista en cotidiano, en cuya cabecera apareció un Crucifijo con estas dos palabras: *La Croix* —«La Cruz»—. Durante diecisiete años, el Padre Bailly hizo, como lo había deseado, de su diario un arma vigorosamente ofensiva. Sus artículos, que firmaba con el seudónimo de «El Monje», expresaban sin paliativos sus indignaciones, sus cóleras en todos los asuntos en que los intereses de la Iglesia se hallaban en tela de juicio —o al menos así lo creía él—; sus intervenciones fueron fulgurantes. No todas fueron hábiles ni prudentes, ni siquiera oportunas. Fueron tales en el asunto Dreyfus, que Roma le dio a entender su desaprobación. Se sometió inmediatamente, recorrió los talleres de la casa, se arrodilló ante la rotativa de *La Croix* y se hundió en un silencio que ya no abandonaría más, nunca más. Aquel de quien había podido decirse que había sido «no ya un monje batallador, sino el último zuavo pontificio»,[1] había tenido el mérito singular de dotar a Francia de un periódico de tipo único en toda la Cristiandad, de un sistema de difusión que le permitía ser libre, de una empresa de prensa capaz de resistir a todas aquellas a quienes las finanzas laicas habían puesto en pie.

Esta presencia de los católicos en la prensa se afirmó más aún en el período que siguió a la primera guerra mundial. En 1914, un sacerdote italiano, *Dom Giacomo Alberione*, lanzó un instituto religioso cuyo único fin sería precisamente el apostolado de la Prensa: *La Pía Sociedad de San Pablo*. Su éxito fue extraordinario. Hubo religiosos y religiosas tipógrafos, libreros, periodistas. Más aún: presintiendo el porvenir de las nuevas técnicas de difusión de la prensa, el fundador quiso especializar a algunos y algunas en el apostolado por el cine, por la radio, por la televisión. Llegó así a tener cinco Congregaciones religiosas, seguidas inmediatamente por tres Institutos seculares, adaptados a esas diversas tareas. Hoy (1963), siempre vigoroso, está al frente de una enorme formación de 10 000 miembros repartidos en los cinco continentes. Otros grandes hombres de la editorial surgieron entonces: el Padre Courtois, Hijo de la Caridad, que fue el primero en comprender la importancia de la prensa infantil; el Padre Bernadot, dominico, fundador sucesivamente de la *Vie spirituelle* y de la *Vie intellectuelle* y del semanario *Sept*, la más original tentativa que se haya realizado para expresar totalmente un pensamiento católico libre.[1] El ejemplo fue seguido sólo parcialmente en otros lugares; pero cuando surgió, a partir de los años veinte, la moda de los semanarios de opinión o de información, los católicos lo crearon en numerosos países. Las revistas se multiplicaron entonces para satisfacer a una clientela de más alto nivel. Los jesuitas, que habían dado el ejemplo con *La Civiltà Cattolica* y *Études*, tuvieron sus revistas en las principales lenguas: *Thought*, *America*, *Stimmen der Zeit*... Las Universidades tuvieron las suyas, como *Vita e Pensiero*, de la Universidad del Sagrado Corazón, de Milán. También los grupos católicos de vanguardia fundaron sus revistas, la más notoria de las cuales era *Esprit*. ¡Qué impresión de fuerza tendríamos, de poder completar la interminable lista mundial de las casas editoriales católicas, de las publicaciones y diarios católicos!

La Iglesia ha seguido, por lo tanto, en materia de imprenta, el movimiento de su tiempo y no ha permitido quedarse rezagada. Es interesante comprobar que también lo ha seguido en los medios de expresión más modernos, los que ha visto nacer el siglo XX y que han trastornado la técnica de la información y la propaganda: cine, radio; más tarde, televisión —acabamos de citar el ejemplo de Dom Alberione—. En 1900, la maravillosa invención de los hermanos Lumière tenía cinco

1. Canónigo Jarry.

1. Ver sobre *Sept* la nota 1 de la p. 48.

años; e inmediatamente había sido «atrapada por los hombres de negocios, que la colocaron bajo el signo del comercio y la orientación hacia los bajos fondos».[1] La desconfianza de la Iglesia hacia esas dudosas producciones, en las que el mal gusto rozaba a veces el sacrilegio, hubiera sido, por lo tanto, natural. Sin embargo, no se acantonó en esa actitud. Muy pronto midió la importancia del cine —aquel «teatro de los proletarios», según la frase de Jaurés— como vehículo del pensamiento y como medio de sugestión de la conciencia. Muy pronto también se interesó por él, para ponerlo al servicio de sus fines apologéticos, y para controlar y, en caso necesario, contrarrestar la acción de quienes pudieran utilizarlo contra la fe o la moral.

Cuando oyó hablar del nuevo arte, León XIII dio muestras de la curiosidad que manifestaba por todo lo que le parecía contener en sí gérmenes de porvenir. Hízose mostrar las primeras películas y, poco antes de su muerte, aceptó que se le filmara a él mismo: se realizó una corta secuencia que, incluida en 1961 en la película *Tu es Petrus,* resulta conmovedora. Pío X, a quien tantas veces se ha presentado como cerrado a toda innovación, quiso también ser filmado en los jardines del Vaticano, en compañía del Cardenal Merry del Val; bajo su pontificado, la Sagrada Congregación del Consistorio publicó un documento que constituye como un esbozo de la Carta del Cine proclamada por Pío XI. Después de la primera guerra mundial, el cine ocupó definitivamente el lugar que hoy tiene en las costumbres de la época. Y fue también ese el momento en que la Iglesia manifestó oficialmente todo el interés que le merecía. Numerosos prelados, al frente de los cuales estaba el Cardenal Dubois, Arzobispo de París, trabajaron por establecer relaciones entre la Iglesia y el mundo del cine: en Francia nació una Acción Católica del cinema, a la que Monseñor Julien, Obispo de Arras, fijó su misión con rara perspicacia. Pío XI siguió apasionadamente esa animación. En dos ocasiones, en dos encíclicas, a propósito de la educación de la juventud y del matrimonio cristiano, aludió precisamente al cine; después, el 29 de enero de 1936, la *Vigilanti Cura,* primera encíclica dedicada totalmente al nuevo arte, constituyó verdaderamente su Carta magna. Pedía a todos los católicos que promovieran un vasto movimiento de opinión en pro de un cine noble y digno, y daba consignas positivas y precisas para lo que podría llamarse «el buen uso del cine».

Como aplicación de esas prescripciones nacieron entonces en la mayor parte de los grandes países católicos organismos oficiales u oficiosos encargados de controlar las películas desde el punto de vista moral o de ayudar a la producción de obras cinematográficas cristianas: en Francia surgió la «Central católica del cine» y después la «Unión católica del cine» y la «Agencia de difusión y de información cinematográfica». En los Estados Unidos, la «Liga de decencia» logró muy pronto una considerable influencia. Estas medidas, en cierta manera profilácticas, no fueron las únicas que tomó la Iglesia con respecto al séptimo arte. Pensó desde el principio en utilizarlo para el apostolado. Así, en 1895 —hay que subrayar esta fecha—, los Padres Asuncionistas de la Buena Prensa tuvieron la idea de hacer filmar una *Pasión* y las grandes peregrinaciones que el Padre Bailly tan perfectamente organizaba. Desde esa época, las reconstrucciones «históricas» de la *Biblia* o de los *Evangelios,* los primeros tiempos del Cristianismo o de las vidas de santos, se han multiplicado hasta el punto que sería imposible hacer un catálogo completo. Estas producciones, evidentemente, están lejos de ir animadas de un alto cuidado apologético: la mayor parte no son más que ocasión para un despliegue de fastos a veces bien poco cristianos. Pero en el seno de esa avalancha de películas que se dicen religiosas se puede ver, en el período entre las dos guerras, un número de obras en las que se expresaba la fe con autenticidad: así, en grandes documentales como *Monastères, Credo,* o *La tragédie de Lourdes,* o el que el Padre Lhande hizo de la India; así, en *L'Appel du Silence*

1. Charles Ford, op. cit., en notas bibliográficas.

y *La Route inconnue*, películas que Léon Poirier dedicó a la vida del Padre De Foucauld, o en la adaptación de la novela de Henry Bordeaux, *La Neige sur le pas*, en la que los canónigos del Gran San Bernardo interpretaron personalmente los papeles que imaginara el gran novelista. Y no era pequeño resultado el haber acostumbrado al inmenso público de las salas oscuras a interesarse por obras cuyos temas eran esencialmente religiosos.

Hacia 1910, un nuevo medio de expresión entró modestamente en las costumbres: el que se llamó primero T.S.H. A sus orígenes no eran ajenos dos sabios católicos: Branly y Marconi. Y los católicos se interesaron inmediatamente por él. Una de las primeras estaciones de T.S.H. del mundo fue instalada, en 1910, en la Universidad americana de San Luis por un jesuita, el Padre Rueppel. Las emisiones capaces de llegar al público fueron realizadas hacia 1920. Inmediatamente los católicos americanos se apasionaron por aquella nueva forma de propaganda: en la Universidad Marquette, el Padre Kremer instaló un potente emisor, por el que hizo dar regularmente charlas religiosas seguidas de conciertos; otras universidades americanas siguieron el ejemplo. Pío XI fue puesto al corriente de esas iniciativas y, al comienzo de su pontificado, dijo que la nueva invención le parecía de capital importancia para la expansión de las ideas cristianas. En 1929, en su encíclica acerca de la educación de la juventud, asociaba la radio al cine como uno de los «poderosos medios de divulgación que pueden ser, si son bien dirigidos por una sana doctrina, de gran utilidad para la educación, pero que son, por desgracia, demasiado a menudo subordinados a la excitación de las pasiones y a la avidez de lucro». Dos años después, en 1931, en los jardines del Vaticano inauguraba la estación emisora de la Iglesia, cuya realización había vigilado Marconi, y pronunciaba un discurso que era un himno de esperanza en la fecundidad de la radio para difundir por todo el mundo las ideas de paz, de fraternidad, de justicia. Hasta su muerte no habría mensaje importante, ningún llamamiento *urbi et orbi* que el «Papa del micrófono» no pronunciara ante el aparato que llevaría su voz por el mundo entero.[1]

Los católicos tuvieron menos motivos para desconfiar de la radio que del cine, puesto que las palabras son siempre menos sugestivas que la imagen; se constituyeron grupos llamados a vigilar los programas, como, en Francia, la *Fédération des Antennes familiales*, órganos como la revista *Choisir*, para guiar a los oyentes, no siguió ese sentido su principal esfuerzo, sino más bien para ejercer una acción directa utilizando las ondas para llevar lejos sus mensajes. Así, en Holanda, se creó el Instituto católico de Radiofonía; en España, *Radio España* católica; en Bélgica se llegó a instalar una emisora de radio católica. En Francia se intentó usar todas las emisoras «seglares» para introducir en los programas emisiones religiosas. Una de las primeras, y de las más resonantes, fue la del Padre Lhande: *L'évangile pardesus les toits;* seguida por otras muchas, muy variadas, ya sea de reportajes, como los del Padre Lelong sobre Tierra Santa; ya de instrucciones dogmáticas, como las del Padre De Parvillez sobre los sacramentos. A partir de 1927, las conferencias de Nuestra Señora fueron transmitidas por radio, lo mismo que las misas del domingo. Comentando esas manifestaciones de interés de la Iglesia por un medio que estaba aún bastante lejos de alcanzar entre la masa la popularidad que hoy sabemos, el periodista Auguste Prénat escribía con exactitud: «Si volviera San Pablo se haría partidario de la radio.»

Partidario de la radio...; sí, y no sólo se interesaría por la radio; también utilizaría a su heredera, la televisión. Ya en 1936, Pío XI convocaba a Marconi para que le explicara la nueva invención y decirle que estudiara la instalación en el Vaticano de una emisora. Todavía se estaba en período de ensayos y los católicos ya tomaban posiciones para utilizar la técnica del porvenir. En 1938, en una pequeña sala de la alcaldía del VII distrito, rue de Grenelle, los parisienses pudieron ver las primeras

1. En 1933 fue instalada en Castelgandolfo una estación emisora para onda corta.

«escenas televisadas». Entre ellas había obras católicas, especialmente las realizadas por dos artistas ya conocidos por sus emisiones religiosas en la radio, Cita y Suzanne Malard. Al mismo tiempo un joven sacerdote americano iniciaba una serie de emisiones televisadas religiosas que no tardarían en hacer su nombre ilustre en todos los Estados Unidos: Monseñor Fulton Sheen. También en este terreno la Iglesia había tomado sus opciones para el futuro.

## La resurrección del Arte sacro

Si existía un terreno en el que el siglo XIX había visto a los cristianos en enorme retraso, ese terreno era el del Arte. No ya que no se hubieran construido más iglesias, ni esculpido ni pintado más santas figuras para edificación de los fieles: por el contrario. El Segundo Imperio, en Francia, por ejemplo, había visto alzarse numerosos edificios sagrados. Pero que de toda esa actividad hubiera resultado la afirmación de un verdadero Arte sacro, es decir, concorde con las aspiraciones de las almas de la época, ese era otro asunto. Pocas veces había podido comprobarse un abismo semejante entre la recta y buena voluntad de los artistas y los resultados de sus esfuerzos, estética y espiritualmente decepcionantes.[1]

Hacia 1870 el «pastiche» y el *ersatz* parecían desde tiempo atrás los únicos métodos capaces de convencer al artista que trabajara para la Iglesia. Ya que, desde los románticos, se había descubierto de nuevo la Edad Media, época de gran fe, cundió ante todo la persuasión de que sólo el arte medieval era digno de albergar la fe. Viollet-le-Duc (muerto en 1879) había rendido al verdadero arte los más eminentes servicios salvando a Vezelay, a la Santa Capilla y a diez catedrales, pero no había contribuido menos a acreditar el error de que un éxito artístico obliga al empleo de unas fórmulas. Así se vio proliferar iglesias neo-góticas de todas las formas —Santa Clotilde, en París, aunque fría, era una de las más aceptables— a las que sólo faltaba el alma para existir realmente. El mismo método siguió en uso durante bastante tiempo y el neo-gótico siguió reinando no sólo en Francia, sino tal vez más aún en Inglaterra, donde Augusto Welly Pugin lo difundía como antídoto al espíritu mercantil y corrompido del siglo —Bently lo utilizó para la catedral de Westminster—, y en Alemania, donde el fastuoso término de la catedral de Colonia le había proporcionado buenos argumentos para imponerse. Y hasta tal punto estaba anclada en los ánimos la idea de que sólo la imitación del pasado era digna de admiración, que los mismos que querían oponerse al neo-gótico recurrieron a otros «pastiches», neo-románico, neo-bizantino, neo-jesuita, igualmente viciados en su principio —Italia vio florecer numerosos ejemplos— cuando no se trataba de innovar más que con una arbitraria mezcla de estilos.

Hay algo de penoso, casi de doloroso, en el contraste, entonces evidente, entre los tesoros de generosidad, de entrega, de fe, que se prodigan durante los treinta últimos años del siglo XIX y los veinte primeros del siglo XX, para edificar basílicas que se deseaba fueran dignas del más sublime pasado, y los resultados obtenidos. Ocurrió a veces que se alcanzaba una especie de milagro. Así, el *Sagrado Corazón*, de París, elevado por un voto nacional, concebido por *Abadie* en arte neo-bizantino inspirado en Saint-Front de Périgueux, y terminado por Magne en 1910, con la misma preocupación de imitación, conjunto bastante dispar de elementos a veces feos, sacó de su posición, en lo alto de la más elevada colina de París, y de la forma bastante barroca de sus cúpulas, un innegable encanto místico. En Portugal, Nuestra Señora de Fátima, tan banal, debe al patético aislamiento en que se supo ponerla una especie de misterio litúrgico parecido al que irradia de un gran cirio solitario en una nave. En Holanda, Saint-Baco de Haarlem, construido en neo-bizantino, se defiende gracias al equilibrio de masas y da una

1. Cfr. t. XI, pp. cap. VIII.

impresión de solidez espiritual. ¡Pero cuántas de esas empresas concluyeron en penosos fracasos! Fourvière, sobre Lyón, obra de dos grandes creyentes, Bossan y Sainte-Marie-Perrin, en la que, desde la fachada a los mosaicos de los muros, es todo tan penosamente inarmónico, tan cacofónico, tan de oropel; Lourdes, basílica de las muchedumbres en oración, tan pobre en su concepción que uno quisiera olvidarla, volverle la espalda, para no ver más que, sobre la inmensa explanada, elevarse esas otras basílicas de plegarias, edificadas con millones de piedras vivas y de antorchas; Lisieux, tan aplastante, que es mejor no hablar de ella... El *ersatz*, el «pastiche», lo compuesto, lo amanerado, llegan al colmo en esas vastas empresas: ¿dónde los tiempos en que tan generosa prodigalidad hacía surgir de la tierra las naves de Chartres o de Reims?

Idénticos principios regían también a los artistas que trabajaban en la decoración de las iglesias. Volvemos a encontrar lo neo-medieval en los herederos de los «Nazarenos», de Overbeck y de Cornelius, cuyas obras monumentales, de intenciones pesadamente místicas, llenan tantas iglesias alemanas. Inglaterra había practicado el neo-primitivo con los Pre-rafaelitas y Burn Jones. La escuela de Beuron, hacia 1870, preconizaba un arte decorativo cristiano que se decía nuevo y que, de hecho, mezclaba el neo-bizantino el pseudo-egipcio más fantástico. Todo llevaba a un academicismo pomposo, al que con toda evidencia faltaba el ímpetu creador; el San Tarsicio, de Falguière, la Juana de Arco, de Frémiet y más aún la de Paul Dubois, son perfectos ejemplos de esto en Francia; pero la Virgen del Rosario, de Bellver y Ramón, en Madrid, los iguala en vulgaridad. El mismo conformismo hay en pintura, que oscila del neo-clásico al neo-medieval, llevando de la «Casta Susana» de Henner a Luc-Olivier Merson, a Dagnan-Bouveret; en Italia, a Ciseri y Barabino; en Suiza, a Burnand; en Alemania, a Menzel, Klingeren y Ludovic Seitz, a quien, desgraciadamente, confió León XIII la decoración de la Galería de los Candelabros en el Vaticano.

Pero no todo estaba perdido y podían citarse ejemplos precisos de artistas que rechazaban el conformismo académico y traducían en nuevas investigaciones aspiraciones religiosas auténticas. Así encontramos en *Puvis de Chavannes* (1824-1898), autor de vastos frescos decorativos, como los de la vida de Santa Genoveva en el Panteón, un esfuerzo de simplificación, una voluntad de estilización, una especie de ascesis estética, que abría de nuevo el camino a la autenticidad. Muy grandes artistas, sin tratar expresamente de «hacer motivos religiosos», daban espontáneamente testimonios tan profundamente cristianos que conducían a la meditación mística: así, *Gauguin* (1848-1903), pintando en Bretaña Crucifixiones y Piedades en las que se expresaba verdaderamente el alma de aquella tierra fiel; así, sobre todo, *Auguste Rodin* (1840-1917) —el mismo que exclamaba: «¡Si no existiera la religión yo necesitaría inventarla!»—, sometiendo la materia a una fuerza creadora de formas en la que lo místico y lo real no eran más que una sola cosa, el Rodin del San Juan Bautista, de la Resurrección, de la Puerta del Infierno. Incluso en arquitectura, aunque eran más raros los que osaban romper con los yerros oficiales, hubo al menos uno, *Antonio Gaudí*, el arquitecto de la Sagrada Familia, de Barcelona, que, dejando estallar en delirantes formas su sueño solitario, elevó la más extraordinaria de las protestas contra la ramplonería de todos los autores de «pastiches».

Pero no eran más que excepciones y no se trataba de un arte de la Iglesia, para la Iglesia. Hacia finales del siglo XIX, jóvenes artistas que además eran creyentes comenzaron a darse cuenta y a afirmar que había que llevar a cabo una renovación en la conciencia misma de la Iglesia, de la Asamblea de los fieles, para que esa conciencia se despertara de nuevo a un arte auténticamente religioso, como había ocurrido en los tiempos de gran creación. El guía de esa sorprendente aventura fue *Maurice Denis* (1870-1943). En el grupo de los «Nabis», reducido cenáculo en el que se practicaba el estetismo filosófico, con la idea de renovar el arte religioso, apareció en 1890 este joven de veinte años, «de ojos puros como los de una virgen

y amables como los de un niño», del que habla el monje pintor Verkade. Había meditado a Gauguin y a Odilon de Redon, maestro del simbolismo; poseía una «imaginación rica, casta y cándida»; pero sobre todo era un artista que tenía el sentido eminente de la realidad de su arte y a quien gustaba recordar que un cuadro es ante todo «esencialmente una superficie plana, recubierta de colores yuxtapuestos en un orden determinado». Contra todos los «pastiches», contra el gusto académico de la anécdota, emprendió inmediatamente, y llevaría adelante durante toda su vida, una acción de la que puede decirse que saldría todo el arte sacro de nuestro tiempo, incluido el arte abstracto. Su obra personal fue, desde luego, uno de los elementos más importantes de esa acción: cuadros «de caballete», ilustraciones de libros, pinturas murales de iglesias en Vésinet, Ginebra, Sant-Louis de Vincennes, obra a la que no siempre se ha rendido el debido homenaje, en la que el simbolismo paradisíaco de las Vírgenes con túnicas blancas parece irrisorio a nuestros modernos amantes del infierno. Pero aún fue más importante el papel de Maurice Denis como promotor y jefe de grupo. Muy pronto se reunió en torno a él todo lo que contaba algo en el arte religioso. Cerca de él, Georges Desvallières, de trágico pincel, tuvo también un puesto de jefe de grupo, Rouault, Henri Charlier, Severini, Dom Bellot, fueron sus amigos. La «Sociedad San Juan», fundada desde 1872, halló en él un animador y más tarde, después de la primera guerra mundial, el «Grupo católico de trabajo: el Arca». Numerosos discípulos saldrían de sus manos, discípulos que prolongan aún entre nosotros sus enseñanzas. En 1919, con Desvallières, fundaba los «Talleres de Arte Sacro». Las exposiciones mostraron al público, regularmente, por qué camino progresaba en adelante, a grandes pasos, el arte de la Iglesia. Inmensa actividad práctica, a la que correspondía otra, considerada esencial por Maurice Denis y sus amigos; una actividad intelectual, religiosa y hasta teológica, de profundas reflexiones sobre el arte, su sentido, sus raíces y sus fines espirituales, llevada a cabo en relación con el tomismo renaciente, los dominicos del *faubourg* Saint-Honoré en París y el Jacques Maritain de *Arte y Escolástica.*

El movimiento por la resurrección del Arte sacro tomó mayor impulso sobre todo después de la primera guerra mundial. Mientras el Salón de Otoño de 1920 abría por primera vez las puertas de una sección al arte religioso, «la exposición de arte cristiano moderno» llamaba la atención del público por el número y la calidad de sus expositores. La prensa comenzó a discutir las ideas de Maritain, de Cingria y más tarde las del Padre Couturier. Las revistas especializadas en el estudio del Arte sacro comenzaron a tener su público. La necesidad de reconstruir las iglesias destruidas por la guerra ofrecía innumerables ocasiones a los artistas. En un ir y venir de argumentos entrecruzados —porque la eterna discusión de los Antiguos y los Modernos halló aquí por supuesto la ocasión de un nuevo episodio— hubo entonces realmente para el Occidente católico una primavera de arte, en la que todo rebosaba savia creadora.

En arquitectura, un iniciador solitario, *Dom Bellot* —exdiscípulo de la Escuela de Bellas Artes, religioso benedictino, arquitecto, maestro de obras, que parecía salido de un drama claudeliano, pensó primero que el material de la gran renovación sería el ladrillo, económico, de fácil manejo, del que sacó una multitud de efectos de dibujo y de color: desigual en sus resultados —su obra maestra es el monasterio de los benedictinos misioneros en Vanves—, Dom Bellot tuvo el doble mérito de promover formas arquitectónicas nuevas, como el triángulo, de las que se acordará Le Corbusier, y de recordar a los constructores de edificios religiosos el imperativo de la liturgia.

Pero no iba a ser el ladrillo el material de construcción del mañana. El cemento armado, inventado hacia 1850 por un humilde jardinero de Bolonia, ofrecía a la técnica otras posibilidades bien diversas. Rígido e infinitamente maleable a la vez, susceptible de recibir todas las formas, capaz de autorizar todas las tendencias, este extraordinario material no había

sido considerado aún con la atención que merecía: algunos lo habían usado ya, con tanteos, sin tratar de comprenderlo de veras. Pero un hombre no se limitó a juzgarlo económico, rápido y cómodo, sino que trató de sacar las consecuencias de sus cualidades propias, es decir, de concebir una arquitectura que le estuviera subordinada. Ese hombre fue *Auguste Perret* (1871-1954), y su primera tentativa, que fue un brillante éxito fue la *iglesia del Raincy*, cerca de París, en 1920. Por primera vez un santuario cristiano era totalmente edificado según los solos recursos del cemento armado, sin ningún revestimiento, sin decoración alguna: y el éxito había sido sorprendente. La fachada, sinfonía de desnudas columnas, volvía a la gran ley de la verticalidad que vuelve de manera tan imperiosa hacia el cielo la mirada de quien considera las fachadas góticas; y el interior, gracias a la supresión —también gótica— de los muros, quedaba enteramente entregado a los juegos de luz que, del amarillo al violeta oscuro, Maurice Denis había ordenado místicamente. Aquella pequeña y pobre iglesia, construida en trece meses, apareció muy pronto como el inicio de toda una cohorte: iba a ser imitada muchas veces, pero nunca igualada.

Había sido dado el impulso: puede decirse que a partir de los años veinte la arquitectura cristiana del siglo XX adquirió conciencia de sí misma, de sus problemas, de las direcciones en que podía hallar las soluciones. No quiere esto decir que no se siguiera en los viejos errores, tanteos y «pastiches» o remedos. Iglesias bastante más ricas que la del Raincy siguieron elevándose en estilo neo-bizantino, como la de Henin-Liétard. El ejemplo más sorprendente de las inseguridades en que permanecía el Arte sacro fue ofrecido en Francia por una enorme empresa, admirable en sí, en el terreno espiritual y en el humano, pero cuyos resultados estéticos fueron bastante más discutibles: la de las *Canterías del Cardenal.* Conmovido al ver tantos sectores de su inmensa diócesis carentes de lugares de culto o teniéndolos en número insuficiente, el Cardenal Verdier lanzó una gigantesca campaña para construir cien iglesias o capillas.[1] La respuesta de los fieles de París fue tal que inmediatamente se pudo pasar a la acción y a partir de la Navidad de 1931 se dio comienzo a las primeras obras: en la Navidad de 1938, noventa y dos iglesias habían abierto sus naves al culto. En conjunto no todas las obras podían ser igualmente logradas: hubo desaciertos, pero también hubo logros, o tentativas interesantes, como muchas de las capillas realizadas por Henri Vidal, la gran iglesia del Espíritu Santo, de Paul Tournon, el inmenso encaje de piedra de San Pedro de Chaillot. Pero numerosos críticos han deplorado que esa prodigiosa empresa, a falta de contar al frente con un verdadero maestro como Auguste Perret, no haya ofrecido al siglo XX el estilo que hubiese convenido a su genio y a su esperanza.

La arquitectura no fue el único arte que se benefició de ese gran impulso de renovación. Los artistas que, desde hacía treinta años, habían preparado aquel renacimiento, se dedicaron a decorar las jóvenes iglesias. Pintura mural, escultura, vidrieras, mobiliario litúrgico, todo fue en adelante objeto de investigaciones no siempre felices, pero sí fervorosas. Desenvolviéronse los «talleres de Arte sacro». «Los artesanos del altar» renovaron incluso las formas del vestido litúrgico. De una manera general, el esfuerzo iniciado tendió a desembarazar a los edificios y objetos sagrados de todo el exceso ornamental en el que habían consentido demasiado varias generaciones de párrocos. En 1939, el movimiento —seguido en sus comentarios por la joven revista del *Art Sacré*— estaba bien encaminado hacia la desnudez, la claridad de líneas, la aceptación de materiales nobles y simples, tendiendo en el conjunto a poner de nuevo en primer puesto en el santuario lo que era, indudablemente, su alfa y omega: el culto litúrgico.

Ese movimiento de renovación fue en adelante apoyado por número cada vez más considerable de artistas cuyo talento —e incluso

1. Ya hemos visto más arriba que en los orígenes de esta obra había también intenciones sociales.

genio, en ocasiones— supo expresar la fe. Otros grupos se añadieron a los primeros de comienzos de siglo. Georges Desvallières, poco antes de morir, producía su obra maestra en el «Via Crucis» de la iglesia parisiense del Espíritu Santo. Poderoso y solitario como un profeta bíblico, Georges Rouault (1871-1958), que, desde comienzos de siglo meditaba en el drama del hombre cristiano de nuestra época, imponía a un público angustiado sus figuras terribles y piadosas, surgidas como ráfagas de luz fuera de las tinieblas existenciales. Bourdelle, tallando en la piedra formas sobrehumanas, daba a sus imágenes el ímpetu de las grandes certezas, como en su «Virgen de Alsacia», que levanta hacia el cielo, como una promesa, al Niño-Dios. ¿Y a cuántos más habría que citar en el palmarés del gran arte cristiano renovado? Gino Severini, pintor y mosaísta, a quien Cingria y su grupo de «Saint-Luc» dieron sus oportunidades en Suiza. Henri Charlier, que, retirado en Mesnil Saint-Loup, donde vivía de manera casi monástica, quería hacer de la escultura —y subsidiariamente también de la pintura y de las vidrieras— un medio de apostolado. Gleizes, cuyas tentativas curiosas, al aplicar el cubismo al arte sagrado, abrieron las puertas a lo no-figurativo. En vísperas de la segunda guerra mundial, para decorar la iglesia que acababa de hacer edificar por obra de Novarina en la meseta alto-saboyana de Assy, el capellán del sanatorio de Sancellemoz tenía la idea de pedir su colaboración a todos los grandes artistas de vanguardia, incluso a los no cristianos, según se lo indicaba el Padre Couturier; y esa tentativa señalaría una fecha decisiva en la promoción del nuevo arte sagrado de nuestro siglo.

Por lo demás, Francia no detentó el monopolio de esos esfuerzos por la resurrección del Arte sacro. No hay país católico que no haya dado por entonces muestras de una voluntad de búsquedas y de renovación. Por doquier se discutía, incluso en fuertes disputas: «nueva disputa de las imágenes», ha podido decirse;[1] por doquier, con diversa suerte, los artistas se comprometieron en intentos cuyos logros contemplamos hoy. Por todas partes, según la observación sensata del profesor holandés Wattjies, «hubo un esfuerzo por crear, en formas arquitectónicas vivas y nacidas lógicamente de la fuerza técnica contemporánea, nuevos símbolos de la vida religiosa». A lo que añadía sabiamente: «Pero aún estamos lejos de haber logrado la unidad de tendencias.» En Holanda, iglesias de ladrillo, de Jean Stuyt; en Checoslovaquia, naves triangulares o privadas de transepto, de Gocar; en Alemania, tentativas divergentes del estricto Rudolph Schwartz, del prudente y meditativo Domingo Böhm, del tan curioso Miguel Kurz; en la Suiza romanda, iglesias de Fernand Dumas; en la Suiza alemánica, las de Fritz Metzger; en Italia, realizaciones colosales, como el Sagrado Corazón de Collamarini, en Bolonia; y empresas de locas audacias calculadas, de Gio Fonti; sueños místicos de Manfredo Nicoletti... Y así hasta en los Estados Unidos, donde el ejemplo y la enseñanza de Frank Lloyd Wright, especie de profeta que acusaba a la arquitectura moderna de ser «una arquitectura orgánica privada de alma», desbordan el marco de toda obediencia y hacen sentir su influencia en todas las «denominaciones cristianas».

Decididamente, algo ha cambiado. La Iglesia ha encontrado de nuevo el camino de la gran creación artística. Es cosa cierta que no ha alcanzado aún el último objetivo, es decir, descubrir las formas que expresen en su plenitud las aspiraciones y las angustias, las certezas y los impulsos de los hombres del siglo XX. Veinticinco años después tampoco nos parecerá que lo haya conseguido y tal vez tengamos que esperar mucho tiempo antes de que se haya realizado una nueva síntesis, parecida a la que presidió las grandes empresas logradas de la Edad Media y el Renacimiento. Pero era ya de importancia capital el que los católicos hubieran descubierto la urgencia del problema y puesto importantes jalones en el camino que llevaba al objetivo.

1. Título del libro de Madeleine Ochsé, citado en las notas bibliográficas.

## La música vuelve a lo sagrado

La efervescencia creadora que se observó en la arquitectura y en las artes plásticas no tuvo, quizá, su equivalente en la música. Pero también en este terreno se señaló una evolución análoga hacia una depuración del arte, una concepción más auténticamente religiosa, una sumisión a los profundos imperativos de la liturgia. Esa evolución, además, estaba ya esbozada bastante antes de 1870 y, en cierto sentido, los músicos se habían anticipado incluso a los arquitectos, a los escultores y pintores en el sendero de la restauración del Arte sacro. Contra los deplorables errores que conducían a transformar las ceremonias religiosas en espectáculos de ópera o en conciertos, se produjo una reacción hacia 1840.[1] Dom Guéranger y los benedictinos de Solesmes eran sus conductores, en Francia, y sus esfuerzos no tardaron en obtener resultados, a favor de un retorno a la música propiamente eclesial, el canto gregoriano. En Alemania, el abate Fritz Witt y el doctor Haberl, herederos de los grandes trabajos del canónigo Proske, fundaron en 1868 la *Coecilien Verein*, «Sociedad de Santa Cecilia», para luchar contra la mala música de iglesia. El editor Frédéric Pustet, de Ratisbona, había emprendido la reimpresión —con las necesarias correcciones— del *Gradual*, de Palestrina, y la Congregación de Ritos le concedió, para treinta años, la exclusiva de esa edición. Incluso se habían instituido escuelas seglares para formar a organistas y maestros de capilla, deseosos de hacer resonar bajo las sagradas bóvedas algo muy diverso del «bel canto»: la escuela de Niedermeyer alcanzó buen éxito.

Esto no quiere decir que todas esas excelentes disposiciones de ánimo hayan triunfado sobre el mal gusto a finales del siglo XIX. En 1900, el cronista musical de la *Revue des Deux Mondes*, Camille Bellaigue, podía escribir estas líneas acres y vengativas: «Todo ocurre en la iglesia como en la ópera: las ceremonias del matrimonio o las de los funerales van acompañadas en el escenario o en el santuario con cantos análogos, si ya no es con los mismos cantos... El *Agnus Dei* se canta igualmente sobre un aria de amor de la *Condenación de Fausto* o sobre el intermedio de *Cavalleria Rusticana*... Una absolución no es más que el último concierto o la última ópera a que asiste el difunto.» Auténticos artistas, que eran al mismo tiempo verdaderos creyentes, no veían mal alguno en esta confusión de géneros. Sus obras «religiosas» tendían, de hecho, a evocar grandes imágenes teatrales que —según pensaban— creaban un ambiente piadoso... Así, *Charles Gounod* (1818-1893), ilustre compositor de óperas y alma creyente, cuando escribía para la Iglesia no utilizaba otros registros que los de su *Fausto;* de tal manera, que todas sus obras religiosas, desde las más largas —como su *Misa de Santa Cecilia*— a las más cortas, como su *Ave María,* adolecían de un amor demasiado evidente a lo patético y efectista.

Pero algunos maestros se daban cuenta del peligro y buscaban para la música sagrada otros caminos. *Anton Brucker* (1824-1896), «trovador de Dios», wagneriano antes de Wagner, cuyas cuatro grandes Misas y el *Tedéum* proporcionaban un sonido tan auténticamente religioso; *Johannes Brahms* (1833-1897), cuya misma obra profana, inmensa, se envolvía en un aura de certidumbre espiritual y que, en su *Requiem Germano,* en sus *Preludios corales,* expresaba una fe a su imagen, sabia, prudente, un poco pesada. Para que el movimiento reformador fuera decisivo, se necesitaba un artista genial que a su vez fuera un cristiano de alma superior: tal fue *César Franck* (1822-1890). Belga, nacido en Lieja, instalado en Francia, aquel a quien sus alumnos llamarían «pater seraphicus», era una conciencia tan naturalmente religiosa que nada, o casi nada, de lo que escribió fue otra cosa que algo profundamente cristiano. Tras haber meditado largamente las lecciones de la liturgia y haber adquirido una tal experiencia del órgano —instrumento religioso por excelencia— que se había hecho en él algo instintivo, César Franck no tuvo que estudiar la reforma gregoriana de Dom Guéranger ni las polifonías

1. Ver t. XI, cap. VIII.

antiguas, tan queridas a Proske y a Niedermeyer, para que, espontáneamente, naciera de él una música admirablemente armonizada con la Iglesia. *La Redención* y *Las Bienaventuranzas,* obras para órgano, corales, esas catedrales sonoras, volvieron a mostrar al alma cristiana, sorprendida, lo que más había olvidado, al parecer: la serena simplicidad.

Entretanto, los benedictinos seguían trabajando por una reforma de la música de Iglesia. Comprobando que, en la edición de Ratisbona, so pretexto de abreviar, Pustet había alterado el texto musical, Dom Pothier y los monjes de Solesmes emprendieron una reconstrucción integral del oficio gregoriano. En 1880 aparecieron las *Melodías gregorianas,* en las que Dom Pothier explicaba su método, que consistía en estudiar los más antiguos manuscritos; en 1883, editaba el *Liber Gradualis,* y después, la serie de otros libros corales. Llegaban ya los comienzos del siglo XX y, entre los mantenedores de los viejos yerros y los partidarios de la reforma, la discusión saltaba en argumentos opuestos, cuando resonó la voz del Papa para acabar de llevar a la música religiosa a su verdadero camino. Efectivamente, algunas semanas después de su elevación a la silla de San Pedro, el 22 de noviembre de 1903, Pío X firmó un *motu proprio* dedicado a la liturgia y a la música en la Iglesia, *Tra le sollicitudine.* Hacía tiempo que estaba interesado en el problema. Su alma piadosa apenas toleraba los estribillos de ópera bajo las bóvedas de las catedrales. Siendo Patriarca de Venecia, fue él quien ofreció a León XIII enviarle a Roma a su notable maestro de capilla, Monseñor Perosi, para reorganizar la Sixtina. Su «código jurídico de la música sacra», en veintinueve artículos, no obedecía esencialmente —como todo en la vida y en la obra de aquel santo— más que a intenciones espirituales. «Como parte integrante de la solemne liturgia —decía— la música sagrada participa en su finalidad general, que es la gloria de Dios, la edificación y la santificación de los fieles.» Tal era la razón por la que la música debía «ser santa, evitar todo carácter profano en sí misma y por parte de sus ejecutantes». Un determinado número de artículos fijaba reglas estrictas para el respeto del texto bíblico, el del «canto tradicional» de muchas partes de la misa, como el Kyrie, el Gloria, el Credo, pero otros decidían también en el terreno propiamente estético; Pío X no quería alejar de la Iglesia ni las polifonías antiguas ni los trabajos de los compositores modernos, a condición de que fueran respetadas las reglas litúrgicas y de que «las composiciones fuesen, en la medida de lo posible, un desarrollo del coral».[1] Se prohibía el piano, los instrumentos de percusión y las trompeterías; los coros debían ser preferidos a los solistas. El modelo formalmente propuesto era el del canto gregoriano, calificado de «canto propio de la Iglesia romana, tal como recientes estudios lo han restaurado tan felizmente en su integridad y pureza».

La lección de Pío X —sobre la que volvería en diversas ocasiones durante su pontificado— fue evidentemente decisiva. Daba razón plenamente al movimiento de los reformadores. Con una intransigencia a veces que el Papa mismo no había deseado en absoluto, el retorno al gregoriano se realizó por doquier, no sin provocar violentas discusiones entre quienes concedían sólo al canto-llano el derecho de expresar las aspiraciones de las almas, y quienes reclamaban una música más capaz de emocionar las sensibilidades. Finalmente, el resultado más claro fue imponer una separación, al menos de hecho, entre música sacra y música religiosa, ya que una era estrictamente litúrgica y la otra de carácter más general. Pero también sobre esta última la enseñanza de Pío X, que venía a unirse a las lecciones prácticas de César Franck, no fue menos decisiva. Diversas formaciones se dedicaron a renovar la música de Iglesia, pensando sin cesar en su carácter sagrado. La *Schola cantorum,* fundada en Francia en 1894, por el maestro de capilla de Saint-Gervais, Charles Bordes, bajo el patronato de Vincent d'Indy, alcanzó entonces un inmenso prestigio; gracias a ella

1. Cardenal Merry del Val, *Pío X, Recuerdos,* página 81.

muchas generaciones aprendieron cómo las aportaciones gregorianas y polifónicas podían aún dar vida y juventud a la música de Iglesia. En Roma, la Escuela pontificia del Padre De Santi; en América, la Escuela de Nueva York, de Monseñor Ward; en Alemania, la Sociedad de Santa Cecilia, proseguida por el doctor y más tarde Monseñor Haberl y la escuela de Ratisbona; más tarde, en Inglaterra, la Sociedad de San Gregorio, trabajaron de manera análoga. Pero al mismo tiempo, algunos artistas concibieron el proyecto de volver a hacer una música verdaderamente religiosa, que conservara sus relaciones con la música sacra sin olvidar las lecciones de la liturgia.[1]

¿En qué medida llegó esta intención a suscitar obras maestras? De la escuela de César Franck salieron varios alumnos dispuestos a continuarla: el más importante fue *Vincent d'Indy* (1851-1931), gentilhombre de los Cevennes en quien se encarnaban la fe ardiente, la violencia y la intolerancia de las viejas edades, y que plantó como axioma que «el acto musical debe ser un acto cristiano». Lo mismo en su música de cámara que en sus sinfonías y en su teatro, su inspiración fue constantemente cristiana y hasta llegó en ocasiones a parafrasear o remedar el gregoriano. ¿Coronó el éxito sus leales esfuerzos? Ni la *Leyenda de San Cristóbal,* ni la *Búsqueda de Dios,* a pesar de sus grandes méritos, se impusieron como obras maestras, a falta sin duda de haber dado lo bastante a la espontaneidad del instinto y del don.

Pero había sido dado un impulso y en adelante muchos músicos no sólo darían en su obra un lugar importante a la creación de temas cristianos, sino que someterían su inspiración a imperativos propiamente religiosos. Incluso los no creyentes... Así, Saint-Saëns, que, tras haber tanteado en el amable *Oratorio de Navidad* y el enojoso *Diluvio,* escribió, pensando en su muerte, sobre el tema del *Dies Irae,* una obra maestra mística, la *Tercera Sinfonía con órgano.* Así, *Gabriel Fauré,* cuyo *Requiem* expresó de manera incomparable la angustia del hombre ante su destino y el consuelo que le da la religión. Así *Debussy,* tan poco cristiano en su d'annunziesco *Martirio de San Sebastián,* y tan tiernamente religioso en obras cortas como su *Ballade que fit Villon* y el *Noël des enfants qui n'ont plus de maisons.*

En vísperas de la segunda guerra mundial, la renovación de la música religiosa, conducida paralelamente a la de la música propiamente eclesiástica, era un hecho: un protestante como Honegger, un israelita como Darius Milhaud, llegaban a sugerir, por la fuerza del talento o del genio, lo que el alma católica podía tener también de más ardiente. Mientras un Manuel de Falla declaraba que toda su obra había sido alimentada por la misma savia que hizo vivir a Teresa de Avila y a Juan de la Cruz. La reforma de la música, querida por Pío X, no conduciría, pues, al fácil remedo, sino a las creaciones originales. Si, según la frase de Pío XI, «se prohibía una música ultramoderna, porque estaba muy alejada del tono de la plegaria», la Iglesia no se oponía a las búsquedas, a las experiencias nuevas. Pedía sólo a los artistas, como lo había querido Pío X, que «el pueblo cristiano orara sobre la belleza».

1. La obra de Solesmes fue continuada por Dom Mocquereau, que fundó la *Paléographie musicale,* antología fototípica de los principales manuscritos del canto gregoriano. En 1904, Pío X confió a los benedictinos de Solesmes la redacción de las partes melódicas de la edición oficial; en 1903, la Tipografía Vaticana imprimió el *Gradual* y en 1912, el *Antifonario,* en adelante obligatorio para todas las Iglesias.

# XII. «LA VICTORIA QUE LO VENCE TODO»

## Muchedumbres de rodillas ante la Hostia

La cruz, maciza, tenía cincuenta metros de altura. Se la veía a lo lejos, blanca, nacarada y como inmaterial, destacándose sobre el oscuro azul de la noche. Erguida sobre un podio de dos pisos, ocupaba el centro de una estrella de avenidas, llenas todas de muchedumbre hasta donde llegaba la vista: una muchedumbre tan densa que hubiérase dicho era granalla de plomo. Cuatro altares señalaban los ángulos de la plaza central, y en ellos, cuando dio la media noche, los sacerdotes celebraron simultáneamente la liturgia de la misa de Pascua. Allí había un millón de hombres, apretujados, silenciosos, en la cálida noche del otoño de la Argentina; y de toda aquella innumerable presencia se elevaba el sordo murmullo de una especie de misteriosa pulsación, que hacía pensar en las susurradas respuestas de la plegaria. Al momento del *Credo* todo estalló. Del millón de pechos surgió la salmodia que se oía a cinco leguas de la ciudad. Tres mil sacerdotes necesitaron más de una hora para distribuir la comunión a los asistentes. Y cuando la procesión final se puso en marcha, brillante de antorchas, entre las guirnaldas de flores y los mástiles con oriflamas, se extendió sobre seis kilómetros. Era el 10 de octubre de 1934. En Buenos Aires la catolicidad festejaba a Cristo realmente presente en el Sacramento del altar.

Hacía entonces medio siglo —cincuenta y tres años exactamente— que en Lille se había celebrado por primera vez esta manifestación de fe para la que el Cardenal Mermillod, el gran Obispo de Friburgo, Lausana y Ginebra, había encontrado el nombre de *Congresos Eucarísticos*. Es bastante sorprendente la historia del nacimiento de esta costumbre, que señaló profundamente uno de los rasgos espirituales de finales del siglo XIX y del primer tercio del XX. Porque no fue un Papa ni fue la autoridad jerárquica quien tomó la iniciativa de llamar a las muchedumbres creyentes a proclamar de este modo espectacular su fe en Jesús Hostia. Se encargó de ello una simple laica, o mejor dicho, una oculta religiosa, una anciana sin autoridad, sin grandes bienes y al parecer sin genio visible, pero en quien ardía esa llama de la que se dijo que abrasaría al mundo: *Emilie Tamisier* (1834-1910).

La juventud turenesa de esta futura mística había correspondido al momento en que tomaba consistencia el movimiento de devoción a Cristo, al Sagrado Corazón, al Sacramento, que levantó de manera paradójica el ambiente del siglo que ha sido llamado estúpido y ateo.[1] Numerosas almas santas llevaban a ello: en primera fila el Cura de Ars, pero también el Padre Eymard, fundador de las Siervas del Santísimo Sacramento y de los grupos de Sacerdotes Adoradores, y el Padre Colin, con sus Maristas del Santísimo Sacramento, y el Padre Chevrier, apóstol del Prado, cuya vida estaría dominada por la misteriosa aparición eucarística que había tenido en su infancia —y junto a estos tantos otros—. Emilie Tamisier había crecido en esa piedad fervorosa de las «Cuarenta Horas», imitando lo mejor que le era posible a las religiosas dedicadas a la adoración nocturna. En 1873, habiendo presenciado casualmente una peregrinación de hombres a Parai-le-Monial, nació en ella la idea de generalizar manifestaciones semejantes para que la Eucaristía fuera mejor conocida, más venerada y para que se convirtiera, según frase propia, en el «medio de salvación de la sociedad». Animada y aconsejada por el Padre Chévrier, su director espiritual, empezó en seguida a reunir, en 1874, a algunos cientos de piadosas almas en lugares en que la tradición contaba milagros eucarísticos: Aviñón, Faverney, Douai. Algunos eclesiásticos se habían interesado por la empresa, primero Monseñor De Segur, el místico ciego, después el abate Bridet y Monseñor Mermillod, que había sugerido que esas reuniones se hicieran en todo el mundo con carácter internacional. León XIII, informado por el Cardenal De Champs, dio su aquiescencia, añadiendo que ese proyecto derramaba «bálsamo sobre su corazón». Tras al-

1. Ver nuestro tomo XI, cap. VIII.

gunos años de negociaciones, que no pudieron ser llevadas a término por Monseñor De Segur, entonces enfermo, Emilie Tamisier que, infatigable, no había cesado de recorrer toda Francia en visitas y en peregrinaciones, encontró por fin al hombre que llevaría a cabo su gran idea: Philibert Vrau, patrono católico del Norte, que desde hacía tiempo se dedicaba a las obras de enseñanza de las conferencias de San Vicente de Paúl y a la acción social. En 1881 se había celebrado en Lille el primer «Congreso Eucarístico». Y entonces se había considerado como brillante éxito el que cuatro mil hombres siguieran la procesión detrás del palio.

El extraordinario desarrollo alcanzado en cincuenta años por la iniciativa de Emilie Tamisier[1] es una de las señales más impresionantes que puedan registrarse de la vitalidad de la fe en esa época en que algunos han querido ver «la edad de la muerte de Dios». Treinta y cuatro veces, entre 1881 y 1939, se celebraron Congresos Eucarísticos, primero anualmente, después cada dos años y siempre jalonando con sus fuegos todo el planisferio. Sucesivamente las capitales y grandes ciudades de Europa se disputaron el honor de albergar una de esas manifestaciones: Bruselas o Barcelona, Dublín o Aviñón; pero muy pronto, como católica que es, la Iglesia quiso afirmar su carácter universal y situó los Congresos en Jerusalén, Montreal, Cartago, Chicago, Sydney y Manila. De etapa en etapa creció el número de los participantes y la importancia reconocida al acontecimiento. Después del Congreso de 1893, celebrado en Tierra Santa, se impuso la costumbre de que el Papa señalara un legado *a latere*, al que los Gobiernos recibían con las consideraciones debidas a la dignidad soberana de que estaban revestidos. En 1934, en Buenos Aires, Pío XI se hizo representar por su propio Secretario de Estado, el Cardenal Pacelli, a quien acudió a recibir al puerto el Presidente de la República Argentina en persona.

Entretanto, completando o duplicando la empresa, muchas de las grandes naciones católicas quisieron tener, además de los Congresos internacionales que de tiempo en tiempo pudieran celebrarse en su territorio, otros Congresos nacionales, organizados según la misma fórmula, y que también reunirían a masas humanas por decenas y aún por cientos de miles. Tuvieron los suyos Italia, España y Estados Unidos; y Francia, que tuvo catorce, de los cuales el de Lisieux, en 1937, fue testigo del triunfo en que acabó la legación del Cardenal Pacelli. Sólo la segunda guerra mundial interrumpió el curso de estas manifestaciones e impidió su multiplicación en otros lugares.

Ante el espectáculo que dan los Congresos Eucarísticos, sus gigantes reuniones de masas de fieles, el carácter oficial de su ceremonial, el espíritu comienza a soñar. Parece como si se volviera a los días de la Cristiandad en que los reyes y los príncipes, al llamamiento de los Papas, conducían a las muchedumbres a la Cruzada; cuando las obras de las catedrales y los caminos de las peregrinaciones se llenaban de piadosos ex votos. Hay algo de insólito, de contradictorio con respecto a lo que parece ser la corriente dominante de la época en estas proclamaciones solemnes sin respeto humano. Pero al mismo tiempo, ¿no parecen extrañamente concordes con el estilo de la época esas manifestaciones en las que el hombre individual parece absorbido, perdido en la inmensa esperanza colectiva? Indudablemente no es un azar el que el gran momento de los Congresos Eucarísticos sea exactamente aquel en que otras muchedumbres se aprietan a los pies de los dictadores totalitarios para aclamar a símbolos que, según Pío XI, «insultan a la Cruz de Cristo». No carece de importancia histórica en que, como respuesta a los Congresos de Moscú, de Munich o de la Roma musoliniana, enormes masas se hayan reunido solamente para adorar a un pequeño disco de pan ácimo elevado por un sacerdote en sus manos.

1. Quien, hasta su muerte, prohibió que se pronunciara su nombre y que se dijera públicamente lo que la obra le debía.

## Según San Juan

El historiador de la Iglesia que sin referirse a las realidades sobrenaturales de la fe considera el período estudiado en el presente libro, si es honesto no puede concluir su exposición más que con un grito de admiración. En estos setenta años más o menos se ha visto a la iglesia entablar un combate casi ininterrumpido para salvaguardar el depósito sagrado que se le confiara. Atacada en todos los terrenos, ha dado la cara, ha luchado para defender no tanto sus propios intereses cuanto los «intereses de Dios», que tan caros eran al corazón de San Pío X; pero al hacer esto ha obtenido, en cuanto a su situación entre los hombres, resultados impresionantes. Basta comparar el estado de las cosas en los últimos años del grande y desgraciado Pío IX con el que dejó al morir el combativo Pío XI para medir la diferencia. Desde el solo punto de vista profano es imposible no considerar estos decenios como una época fuerte de la historia de la Iglesia, una época axial.[1]

Y sin embargo, ateniéndose a esta visión de las cosas, el historiador descuidaría toda una parte inmensa de la vida de la Iglesia: la esencial. Muchas veces, en el curso de las presentes páginas, hemos sido inducidos a recordar que la Iglesia, sociedad humana, puesto que está constituida por hombres, no tiene el derecho de permanecer al margen de las grandes preocupaciones de la época, que se le exige la solución de los problemas planteados a los que viven en su tiempo; pero sería falsear radicalmente las perspectivas propias el atenerse exclusivamente a esta comprobación. La Iglesia, sociedad sobrenatural ante todo, no queda comprometida en la dialéctica de la historia más que por aquellos aspectos que en ella son transitorios y accidentales: el elemento eterno le importa mucho más. Su único fin no es gobernar a los hombres, sino salvarlos. Así las realidades invisibles sostienen y determinan el comportamiento de los cristianos, incluso cuando éstos las desconocen y traicionan, y la sola gloria que en definitiva importa no se manifiesta en su éxito temporal: esta gloria es el progreso del reino de Dios. La historia de la Iglesia es una historia religiosa, o, mejor dicho, no es más que un capítulo de la monótona lucha que desde los orígenes de la humanidad libran entre sí los intereses y las pasiones. Es esto lo que ya decía hace diecinueve siglos, en insuperable fórmula, el apóstol San Juan dirigiéndose a cristianos comprometidos en combates que, desde el punto de vista humano, parecían anticipadamente perdidos: «La victoria que lo vence todo es nuestra fe» *(I Epístola, V, 4).*

No hemos perdido de vista esta gran verdad. Si bien se recuerda,[1] ya por múltiples indicios había podido concluirse que el siglo XIX, en sus dos primeros tercios, lejos de haber sido únicamente esa época de decadencia religiosa que de ordinario se nos muestra, fue por el contrario un tiempo de intensa vida espiritual, atravesado todo él por corrientes poderosas de piedad e incluso de mística, sorprendentemente rico en obras, en acontecimientos, en figuras igualmente ejemplares; el tiempo de la renovación misionera, de las conferencias de San Vicente de Paúl y del Movimiento de Oxford, de las apariciones de Lourdes y de la Salette, del Cura de Ars y de Dom Bosco. Este hecho no es menos evidente en el período que nos ocupa. No sólo se mantiene el impulso dado, sino que en diversos aspectos el movimiento parece aún más poderoso. Una especie de fermentación parece trabajar las conciencias, en reacción contra las iniciativas del positivismo y del materialismo que las rodean. El éxito espectacular de los Congresos Eucarísticos es, entre muchas otras, una señal de este renacimiento, cuyas razones deben buscarse en el misterio de las almas. Luchando en todos los terrenos, político, social, intelectual, la Iglesia no ha olvidado nunca que la última batalla decisiva es la que se entabla en lo más secreto del corazón del hombre, la «gue-

1. Ver el resumen de los resultados alcanzados en estos setenta años más adelante, p. 243.

1. Ver el último capítulo de nuestro t. XI.

rra cruel» del *homo duplex,* del que habla Racine, traduciendo a San Agustín.

Desde este punto de vista hay un hecho sorprendente: el considerable lugar ocupado, en la enseñanza de los cuatro Papas a los que hemos visto sucederse en la Silla de San Pedro, por las cuestiones exclusivamente espirituales. Demasiados historiadores no han visto en León XIII más que al hombre político hábil en la solución de cuestiones difíciles, o el iniciador de la doctrina social, o el promotor de la renovación intelectual. Esto es olvidar que aquel Pontífice, sacerdote perfecto, devoto mariano, no ha dedicado menos de veinte encíclicas a cuestiones estrictamente religiosas, de teología, de piedad, de liturgia, tales como el sentido de la Redención, los dones del Espíritu Santo, la devoción al Sagrado Corazón, a la Santísima Virgen,[1] a San José, o la práctica eucarística. No en vano la *Exeunte anno,* escrita en 1888 con ocasión de su jubileo sacerdotal, recordó en términos vigorosos que «el único medio de curar las llagas que padece el mundo es volver en todo, vida pública y privada, a Jesucristo y a la ley cristiana de la vida». Como se sabe fue esta también, casi palabra por palabra, la máxima de Pío X, el Papa del que la Iglesia ha hecho uno de sus santos, y que estuvo toda su vida dominado por la preocupación de llevar a los cristianos a una vida espiritual más intensa, mejor asociada a su existencia temporal. El sobrenombre de «Papa de la Eucaristía» que sus biógrafos le dieron, corresponde a uno de los aspectos más llamativos de su acción en este sentido. Pero ya fuera que tomase medidas para elevar el nivel del clero, ya que restaurara en su dignidad la música eclesiástica o que comentara los méritos de los santos por él canonizados, su intención fue siempre la misma, la que expresaba su célebre divisa: «Restaurarlo todo en Cristo.» El demasiado breve pontificado de Benedicto XV, dominado por el espectro de la guerra, tampoco faltó a la tradición, y las enseñanzas de Giacomo della Chiesa acerca de la formación de los sacerdotes, la técnica del sermón y más aún las dedicadas a la difusión de la Sagrada Escritura, abrirían caminos que en adelante iban a ser frecuentados. Y si Pío XI ha quedado en la historia sobre todo como el Papa de las grandes batallas contra los monstruos totalitarios, no hay que olvidar que fue tanto o más que eso y en primer lugar el Papa de la Acción Católica el que, introduciendo a los católicos en la tarea apostólica, preparó la renovación espiritual de nuestra época; que señaló enérgicamente con la encíclica sobre el matrimonio, *Casti Connubii,* la necesidad de poner en práctica los principios cristianos en toda la existencia, y que algunos textos suyos sobre la devoción según San Francisco de Sales, la pobreza según San Francisco de Asís, o la profunda significación del Rosario, irradian un esplendor espiritual que uno se atrevería a calificar de inesperado.

A estos llamamientos de los Papas ha respondido un esfuerzo igualmente evidente por parte de los fieles. No es exagerado decir que, de decenio en decenio, se comprueban progresos en la vida religiosa, lo mismo en sus manifestaciones externas que en sus realidades íntimas. No sólo veremos cómo la práctica personal gana lo mismo en extensión que en profundidad, sino que comprobaremos una especie de depuración progresiva de la religión, que tenderá a la vez a desembarazarse de las formas rutinarias y a luchar contra esa dicotomía, cuyo uso han impuesto los tiempos modernos, entre la vida religiosa privada y la conducta pública de los cristianos. Hay que confesar que nos encontramos aquí con una especie de paradoja, porque estos progresos de orden sobrenatural son exactamente concomitantes a otro cambio igualmente evidente: los progresos de la irreligión. ¿Habrá tenido razón Hegel y será necesario ver aquí un progreso dialéctico? Ocurre todo como si el ateísmo, que impone a la fe una «Pasión» [1] y que es para ella un escándalo, le fuera útil al mismo tiempo al imponer a los creyentes una penetración más profunda y un análisis de su creencia.

1. Habla de ello en diez encíclicas.

1. Esta frase es de Etienne Borne, en *Dieu n'est pas mort.*

Así, esta misma época a la que hemos visto[1] presa de un vértigo de negación, es aquella en que se prepara y en parte se cumple una restauración espiritual de la que apenas se conocen equivalentes en el curso de los siglos. Pero este hecho no aparece como asombroso y paradójico más que a quienes se engañan acerca del significado mismo de la fe y de la religión. Porque la fe es algo distinto a esa voluntad de combatir y aplastar al adversario, con la que demasiados cristianos la confunden. Y el «triunfo de la Iglesia no es el triunfo del cristiano —que no disguste esto a los cristianos—, sino el triunfo de la fe». Esta es la razón de que, en materia religiosa, «las estadísticas no tengan la última palabra; las cifras son indicativas, pero no son decisivas. Lo que cuenta es la densidad espiritual de la fe».[2] Y es precisamente esa densidad espiritual la que en el período que nos ocupa no hemos dejado de ver aumentar.

## Sacerdotes que corresponden con el ejemplo

Ante todo hay que tener en cuenta el testimonio del clero, puesto que, según sea él, será la grey de los fieles. San Vicente de Paúl y el Cura de Ars, José de Maistre y Blanc de Saint Bonnet lo han dicho ya, lo mismo que otros, entre ellos Pío X, en numerosas ocasiones: «El sacerdote es tal que no puede ser bueno o malo para sí solo. ¡Qué consecuencias traen al pueblo su conducta, su manera de vivir!» Ahora bien; es cierto que en conjunto, los sacerdotes son buenos. El movimiento de renovación sacerdotal que hemos visto realizarse[3] desde comienzos del siglo XIX, después del hundimiento del período revolucionario, prosigue e incluso se acentúa. El sacerdote mundano del Antiguo Régimen, el sacerdote funcionario que pululaba en los Estados pontificios pertenecen definitivamente al pasado. Sacerdotes que son verdaderos sacerdotes: no quiere decir que la especie se halle en todas partes y sin excepción, pero innegablemente se ha realizado un enorme esfuerzo para alcanzar este ideal.

El hecho es tanto más importante cuanto que, en la mayoría de los países, se asiste a un descenso de vocaciones a menudo impresionante. Hay excepciones, entre las que Irlanda es la más impresionante, ya que se da en ella la proporción de casi un sacerdote por quinientos habitantes y la de setenta y cinco seminaristas por cada cien mil habitantes, proporción que sigue siendo norma en nuestros días. En el resto, la disminución es general. En Francia, el número de sacerdotes cae de 56 000 en 1870 a 40 000 en 1939. Es menos sabido que también en Italia se comprueba un lento descenso cuya fase final puede colocarse en 1950 y que reduce los efectivos en cien años en menos de la mitad. ¡En España había 55 000 sacerdotes en 1870 (66 000 un siglo antes) y 27 000 en 1939; había 130 seminaristas por cada 100 000 almas en 1870 y 3 en 1934! La situación es todavía peor en Portugal.

En gran medida las pruebas que ha padecido la Iglesia son causa de esta disminución. En Francia, por ejemplo, la separación ha provocado una brusca caída de vocaciones;[1] en la Alemania hitleriana, los seminarios se vacían. Pero, como siempre ha sucedido en la historia, las persecuciones sirven, en fin de cuentas, a la causa de Dios: la Iglesia sale de ellas purificada y renovada. Es sorprendente el caso en Francia, donde, privados de todas las garantías materiales, condenados a una pobreza que les obliga a contar sólo con la caridad de sus fieles, los sacerdotes son de manera cada vez más visible hombres de Dios, desprendidos, heroicos, es decir, fieles a su más verdadera vocación.

Formar el clero, hacerlo fiel a su vocación,

1. Primer capítulo del t. XII.
2. Estas profundas frases son de un gran historiador belga, Léon Halkin. Concluyen un breve estudio en la *Revue Nouvelle* de julio-agosto de 1951, sobre los pontificados que nos interesan en el presente volumen: no es posible decir, en ocho páginas, más cosas y de modo más pertinente.
3. Ver t. XI, cap. VIII.

1. Ver vol. XII, cap. V, p. 166.

es uno de los mayores cuidados de los Papas. Ninguno de los cuatro de este período ha dejado de recordar los grandes principios de esa formación ni de trabajar por ponerlos por obra. Una de las más importantes encíclicas de León XIII, *Desde el día*, dirigida al clero francés, expone cómo deben ser formados los sacerdotes para mostrarse a la altura de su misión. Pío X, de quien ya hemos visto cómo comprendía la santidad del sacerdote,[1] y cuyo decreto *Maxima Cura* estableció con precisión las reglas que había que seguir para privar de su cargo a los párrocos incapaces o indignos, es también el Papa que hace refundir el breviario y fija su uso. Si no hubiera que retener más que uno de los documentos de Benedicto XV, uno desearía que fuera la alocución consistorial del 22 de enero de 1915, en la que, en términos inspirados, pidió a los sacerdotes que sin cesar dieran ejemplo de santidad de vida tanto como de firmeza en su doctrina. Y Pío XI, que, siendo Arzobispo de Milán, había dirigido a su clero excelentes instrucciones, una vez llegado a Papa no volverá menos de cinco veces a este tema.

A estas intenciones pontificias responde el esfuerzo de los Obispos y las diócesis para mejorar los seminarios. A partir de Benedicto XV, la Congregación romana de Seminarios y Universidades se encarga especialmente de dirigirlos y vigilarlos. El nivel de los estudios que todavía era bajo hacia 1890 (Monseñor Latty, Obispo de Châlons, escribía entonces: «Estudiamos poco y mal») se levanta a partir de 1900, y sobre todo después de la crisis modernista, especialmente en lo que toca a los estudios escriturísticos y a la teología. Preocupados por el descenso de vocaciones, numerosos Obispos tratan de crear escuelas preparatorias que lleven a la juventud hacia los seminarios, ya sean escuelas «mixtas» que admitan juntos a futuros sacerdotes y a futuros seglares, ya sean escuelas exclusivamente clericales, del tipo de «seminario menor»; Pío XI, en 1922, se pronunciará claramente a favor de esta última fórmula.

1. Ver cap. II, del vol. XII.

Una literatura de un género peculiar había aparecido a finales del siglo XVIII con el anónimo *Miroir du clergé;* era el género que iba a llamarse «Pastoral», cuyo objeto era exponer al clero la práctica del santo ministerio y las virtudes sacerdotales que son condición de su fecundidad. Después de 1850 fueron apareciendo numerosas obras de idéntica inspiración, todas muy leídas. Multiplicáronse a partir de 1880; el *Sacerdocio eterno,* del Cardenal Manning (1883), el *Embajador de Cristo,* del Cardenal Gibbons (1890), *La vie intérieure, appel aux âmes sacerdotales*, del Cardenal Mercier (1918) constituyen una brillante trilogía; pero no hay menos de treinta obras análogas, en diversos idiomas, teóricas o prácticas, que resumen, en 1929, *Le Précis de théologie pastorale*, del Padre Lithard, espiritano, y en 1937, el *Memento de pastorale,* de Mathyssek. Entretanto, estas enseñanzas son restauradas y difundidas en numerosos países por revistas, especialmente por *Prêtre et Apôtre,* fundada por el Padre Bertoye, inmediatamente después de la primera guerra mundial, y más tarde *L'Union,* creada por los Hijos de la Caridad.

Para reforzar espiritualmente al clero algunos tuvieron la idea de unir entre sí a sus miembros, ya fuera asociándolos por un lado místico de oración, ya estableciéndolos incluso en una vida común, inspirada en la que llevaban los clérigos en los tiempos de San Agustín. A partir de 1870, esta idea alcanzó gran éxito, hasta el punto que es prácticamente imposible citar todos los organismos —uniones, asociaciones, cofradías— que se proponen tales fines. Algunos llegan a constituir congregaciones: como Dom Gréa, que fundó un verdadero monasterio, según una regla inspirada en San Agustín y en San Benito, de donde salieron los *Canónigos regulares de la Inmaculada Concepción,* o como Dom Emmanuel André, fundador de la *Comunidad de Mesnil Saint-Loup*, o también como esos sacerdotes vandeanos que, uniéndose, crearon los *Misioneros de la Llanura.* Pero se encuentran otras formas de asociación: la *Unión Apostólica,* de Monseñor Lebeurier, a los *Clérigos regulares,* de Monseñor Von Ketteler, que restauraban el método de San

Bartolomé Holzhauser; la *Unión sacerdotal*, de Namur; los *Sacerdotes de San Francisco de Sales*, del abate Chaumont, que practicaban «probaciones» inspiradas a la vez en el Obispo de Annecy y en los *Ejercicios* de San Ignacio; los *Sacerdotes adoradores* que el santo padre Eymard agrupa en torno a su joven instituto de Sacerdotes del Santísimo Sacramento; la *Liga de la santidad sacerdotal; Associatio perseverantiae sacerdotalis*, del abate austríaco Muller; el *Convictorio*, de Turín, surgido de Dom Caffaso, en tanto que un sacerdote canadiense, el padre Eugenio Prebost, para enseñar a los sacerdotes a ser, según sus propias palabras, «hostias vivas» y a «irradiar amor», funda, en 1901, la *Fraternidad sacerdotal.* Hacia 1918 se verá a unos simples sacerdotes diocesanos agruparse espontáneamente para vivir en común, según el ejemplo dado en París por la comunidad de Nuestra Señora del Rosario, del abate Soulange-Bodín: éste es el anuncio de una costumbre llamada a difundirse después.[1]

Estos esfuerzos son indicio de la evolución misma de la psicología clerical. Todas estas formaciones no tienden solamente al perfeccionamiento personal del sacerdote; lo mismo que los retiros anuales obligatorios, las reuniones frecuentes garantizan en todas partes que este esfuerzo personal ya no será desatendido; pero se tiende tanto, y aún más, a hacer del sacerdote un verdadero apóstol, cuidadoso por encima de todo de difundir el mensaje, «hostia viva» según el Padre Prebost. Lo que aleja el reproche que había podido hacerse al clero en la primera mitad del siglo XIX, de estar demasiado encerrado en sí mismo, en una devoción sin influencia exterior. Esto es lo que León XIII formula admirablemente cuando dice a los sacerdotes que «no se encierren en sus sacristías», sino que vayan al pueblo y vivan junto a él. Y puede volver a leerse la admirable *Exhortación al clero* que escribía Pío X el 4 de agosto de 1904, en el quincuagésimo aniversario de su ordenación sacerdotal, e iba dirigida a todos los sacerdotes de la Iglesia: trataba del equilibrio necesario entre la vida espiritual profunda y la vida apostólica, y sin duda nada se ha escrito sobre esto que sea más seguro. Un sacerdote interiormente santo y dedicado al mismo tiempo al cuidado de las almas, un sacerdote que sepa llevar el mensaje a todos e irradiar a Cristo. «Conformad vuestras vidas a los misterios que celebráis», repetirá la Iglesia a los jóvenes que van a recibir el sacerdocio. Tal es el ideal propuesto en adelante y al cual se tiende.

¿Quién se atrevería solamente a esbozar la lista de los sacerdotes que responden a ese ideal? Son demasiados. Ahí están los grandes modelos, que son de ayer y que ya son santos: el Cura de Ars, Dom Bosco, San Cottolengo, el Bienaventurado Padre Chévrier, el santo Padre Eymard, y ese «curita» de Viareggio, Antonio María Pucci, maravilloso por su bondad radiante y eficaz del que haría un santo Juan XXIII..., y tantos otros. ¡Qué emulación en seguir tales ejemplos! Y no por casualidad reconocerá la Iglesia la santidad de un simple párroco llegado a Papa: José Sarto; habría que repasar toda la vida de San Pío X para mostrar en ella el pleno florecimiento de una vocación sacerdotal. Auténticos sacerdotes se encuentran también bajo la púrpura romana o la mitra episcopal; un Cardenal Mercier, un Cardenal Ferrari son, entre otros, brillantes ejemplos; ni los honores ni la gloria les impiden ser auténticos hombres de Dios. Las bibliotecas religiosas están llenas de biografías de Obispos, de prelados, de simples sacerdotes, en las que, bajo el tono a veces forzado en la alabanza, es fácil encontrar las huellas de profundas virtudes. Cada gran país católico conservará así la memoria de muchas figuras de sacerdotes, algunas de las cuales confinan en la verdadera santidad; en Francia, un abate Huvelin, vicario discreto de una parroquia de París que con una sola palabra cambió

1. La *Obra de las vocaciones sacerdotales*, en Francia, tuvo por objeto asociar a los fieles al esfuerzo de reclutamiento y de formación de los sacerdotes. Dirigida, de 1906 a 1951, por un hombre de primera clase, Monseñor Fleury Lavallée, ha ejercido una influencia segura (cfr. el libro de Monseñor Cristiani sobre *Mgr. Lavallée*, París, 1963).

el curso del destino de Charles de Foucauld; un abate Thellier de Poncheville, apóstol inagotable siempre en acción; un Monseñor Ghika, príncipe por su sangre, entregado voluntariamente a la ingrata tarea de párroco de los arrabales rojos y que morirá mártir en su patria, Rumania, bastan para demostrar cuán grande es la variedad en esta cohorte de nobles figuras. Pero si hubiera que escoger a una para recibir sus lecciones, sin duda convendría retener la de un sacerdote cuyo ejemplo tiene, por muchos títulos, valor de símbolo: el *Padre Lamy*.

### El párroco de la Courneuve

A comienzos del año 1900 el Cardenal Richard, Arzobispo de París, llamó a un sacerdote de su diócesis y le dijo estas palabras: «¿Quiere usted prometerme que aceptará la parroquia que quiero confiarle? Sólo después de su aceptación le diré de qué parroquia se trata. Dos sacerdotes la han rehusado ya; pero pienso poder contar con usted.»

Aquel a quien se dirigían estas palabras era un hombre de estatura media, rechoncho y que inspiraba poca confianza. Su sotana, todo lo limpia que se quiera, llevaba las señales de los trabajos que su propietario había realizado con ella. El rostro lo tenía cosido de arrugas, la nariz redonda, los pómulos fuertes, que le daban un cierto aire de pequinés. Las gafas de cristales muy gruesos no impedían percibir que era tuerto, pero de ese rostro sin gracia fluía una luz extraordinaria, que brillaba en su sonrisa. «—Vuestra voluntad será la de Dios —respondió el sacerdote al Arzobispo—. Acepto la parroquia que me propone.» Se llamaba el abate Edouard Lamy (1853-1931).

Hijo de campesinos del Alto Marne, había ingresado muy joven en el nuevo instituto de Oblatos de San Francisco de Sales, donde, al parecer, casi no lo habían comprendido. Durante mucho tiempo se le hizo esperar el sacerdocio, que sólo obtuvo a los treinta años, y cuando manifestó alguna veleidad de abandonar el instituto, no se le retuvo con demasiada fuerza. Sin embargo, donde fue enviado, reveló cualidades y virtudes extraordinarias, dedicando a la juventud que se le había confiado, sus días y sus noches, convirtiéndose en el abogado de los jóvenes delincuentes hasta el punto de merecer en Troyes el sobrenombre de «Cura de los golfillos»; iba a los peores lugares, si era necesario, a fin de recuperar a las llamadas jóvenes perdidas, y al mismo tiempo asumía sus funciones sacerdotales con un celo tal, que se le veía pasar diez o doce horas seguidas en el confesonario, obligado a salir de él de vez en cuando para hundir la cabeza en un gran barreño de agua fría. Para quien lo conocía bien, estaba fuera de duda que aquel pequeño sacerdote sin prestigio alguno, cuyos mechones de pelo escapaban bajo su bonete de manera tan grotesca, era una especie de santo.

Llegado a la Courneuve, tras una corta estancia como vicario en Saint-Ouen, encontró aquel arrabal parisiense en plena evolución y en un sentido bien poco propicio al apostolado. A los mil ochocientos habitantes de origen, en su mayoría labradores de la llanura, añadíase cada vez más numerosa, hasta el punto de alcanzar casi los diez mil, una población más o menos flotante, del género de aquellos que en «la zona» eran conocidos como traperos y peones sin calificación. El abate Lamy (muy pronto todos lo llamaban el Padre Lamy) iba a permanecer absolutamente solo durante veintitrés años en aquel lugar, que ningún otro sacerdote de la diócesis pensó jamás en disputarle. Ni la fe ni la práctica religiosa estaban muy difundidas entre aquellas heterogéneas ovejas. El párroco al principio tuvo que penar bastante para conseguir que se admitiera su presencia. Pero, poco a poco, no solamente fue aceptado, sino rodeado de un afecto áspero. Durante veintitrés años se le ve (una extraordinaria fotografía nos lo presenta así) subiendo por los caminos fangosos y las calles mal pavimentadas, con paso apresurado, un viejo paraguas colgado del brazo derecho, llevando en la mano izquierda un gran bastón que le servía de báculo, un largo rosario batién-

dole sobre el vientre, la corta esclavina ondeando al viento y el sombrero echado sobre la nuca. «El cura de la Courneuve»; no quiso ser más, no deseó otra cosa, hasta el punto de rehusar la muceta de canónigo que un vicario general vino a ofrecerle a su propia casa. ¿No lo conocían con ese título Cristo, la Virgen y los Santos?

Porque este sacerdote tan poco brillante (pero esto lo ignoraban sus fieles y muy pocos contemporáneos lo sabían), este párroco de arrabal sórdido, poseía carismas extraordinarios, de los que él mismo nos daría a conocer algo en sus relatos, con una bondad, una simplicidad de tono y un sentido tan alto de lo espiritual, que los acercan a las «Florecillas». Viviendo literalmente en Dios, orando sin cesar sobre todo a la Virgen María, por la que sentía una inmensa veneración, este hombre solitario y taciturno, del que decía su madre: «Es un barril tapado», mantenía con las potencias del cielo relaciones casi familiares. Oír dialogar a María y los ángeles, recibir la visita del mismo Señor, eran para él cosas tan naturales, que renunciaba a sorprenderse por ellas. Su «humildad un poco orgullosa», como le había dicho la Virgen María en persona durante una de sus visiones, se acomodaba a estas gracias insignes. Como el Cura de Ars, vivía a caballo sobre lo real y lo trascendente, mezclado al diálogo eterno del cielo con la tierra —y a veces también con el infierno—, igual que solía ocurrir a Juan Bautista Vianney.

Muchos testigos han dicho lo que fueron esos años de apostolado parroquial, el celo inagotable del Padre Lamy en entregarse a todos sus inmensos ratos en el confesonario, como en Troyes, y su caridad sin límites ante todas las miserias, su maravillosa delicadeza para con las almas, de las que decía profundamente: «No hay que añadir nada a su cruz, no hay porqué llevarlas al matadero.» La primera guerra mundial, que él había profetizado, acrecentó aún más sus cargas: muchos soldados pasaban por la Courneuve, y la catástrofe de marzo de 1918 —la explosión de 15 000 granadas y 164 toneladas de pólvora— impuso más exigencias a su caridad. Esta vida tan plenamente entregada irradiaba por todas partes. Desde París, y aun de más lejos, acudían los penitentes a arrodillarse ante él: el gran geólogo Pierre Termier estaba entre ellos. Jacques Maritain era su amigo, y en su cuarto de moribundo, en el hospital de San José, Erik Satie, el célebre músico, pedía su visita.

Pero ya gastado, casi ciego, el Padre Lamy tuvo que abandonar la Courneuve; desde la casa de retiro donde había quedado continuó su apostolado de otras maneras, lanzando el centro mariano de Nuestra Señora de los Bosques, tratando de agrupar a su alrededor a algunos hijos espirituales que prosiguieran su obra, poniendo bien firmes en el suelo las bases de un nuevo instituto dedicado especialmente a la educación de la juventud desgraciada, proyecto que, como los del Padre De Foucauld, no alcanzaría su realización hasta después de su muerte.[1] Ante su ataúd desfilaron unos cinco mil amigos conocidos y desconocidos, y entre ellos buen número de traperos de la Courneuve. «Tengo en mi diócesis a un nuevo Cura de Ars», había exclamado un día el Cardenal Amette, Arzobispo de París. ¿Ratificará la Iglesia este juicio?[2]

## Del hábito a la chaqueta

El mundo variado de los «regulares», variado como la gama de temperamentos y de necesidades espirituales, no da un testimonio menos conmovedor que el de los «seculares». En cierta manera es aún más impresionante. Que en una época en la que toda la actividad de los hombres parecía cada vez más ordenada al rendimiento y a la satisfacción de necesidades materiales o de placeres, «cientos de miles de Sisifos se gasten en empujar hacia el

1. En 1941, es la Congregación de Siervos de Jesús y María, instalada en la antigua abadía cisterciense de Ourscamp.

2. Ver Paul Biver, *Apôtre et mystique, le Père Lamy*, prefacio de Jacques Maritain (París, 1950) y el folleto del Padre J. F. Christian, prior de Ourscamp (1952).

cielo la roca del peso humano para que vuelva a caer sin cesar hasta su punto de partida, si no más bajo»,[1] que haya de modo inagotable voluntarios para cumplir por amor de Dios las tareas más penosas, más peligrosas y más desagradables, he aquí lo que encaja mal con los puntos de vista ordinariamente admitidos. Y sin embargo, esto es así. Frailes, monjas, religiosos, religiosas, oblatos y seglares consagrados de todas clases ocupan en la Iglesia un lugar que no parece ir a restringirse, y que, incluso, con la aparición de nuevas fórmulas, parece llamado a crecer más y más.

La renovación del clero regular había sido uno de los rasgos más sorprendentes del renacimiento espiritual en los dos primeros tercios del siglo XIX,[2] cosecha de nuevos institutos, plétora de congregaciones: ninguna época ni siquiera la Edad Media en sus siglos de fe, había dado semejante espectáculo. Este impulso no cesó y en ciertos sectores se aceleró más y más. Si es verdad que durante estos setenta años nacían menos congregaciones e institutos que en los setenta anteriores, ahí están las cifras para probar que esto no ocurrió porque la savia de las vocaciones se haya agotado. Las mismas pruebas que padecen monjes y religiosos en diversos países, especialmente en Alemania y en Francia, parecen provocar tras un período de disminución un nuevo fervor aún más grande. Sólo a finales de nuestro período se producirá un descenso, entre 1930 y 1939, cuando lleguen a la edad del noviciado las generaciones vacías nacidas durante la primera guerra mundial.

Las viejas formaciones, reanimadas después de la crisis revolucionaria, conocen en su mayor parte un buen desarrollo. Los benedictinos, que no eran más que 1 600 hacia 1850, son 5 000 en 1900 y cerca de 9 000 en 1939, repartidos en diez congregaciones, a cuya cabeza está la de Monte Casino, con diecinueve casas. El Cister, en sus dos observancias, la común y la estricta (llamada «Trapa»), separadas desde 1880, no va a la zaga: cincuenta y ocho monasterios y cinco mil religiosos para la segunda, treinta y nueve casas, en once congregaciones, y mil trescientos cincuenta religiosos para la primera. Los franciscanos, que por su número son la primera de todas las órdenes religiosas, pasan de veinticinco mil a cerca de cuarenta mil. Los dominicos se duplican también en este tiempo para alcanzar los siete mil quinientos. El aumento más notable es el de la Compañía de Jesús: atacada, vilipendiada, casi aniquilada en 1815, pasa de 4 652 miembros en 1852 a 12 070 en 1886 y a 28 000 en 1929. Pero los Hermanos de las Escuelas Cristianas, los Hijos de San Juan Bautista de La Salle, siguen una curva ascendente casi igualmente rápida: seis mil en 1850, catorce mil quinientos en 1939; bajo un solo generalato, el del Hermano Felipe (muerto en 1874), fundan mil escuelas. Las múltiples congregaciones o institutos nacidos en el siglo XIX se hallan todos en pleno progreso. El desarrollo más sorprendente es el de los Salesianos, hijos de San Juan Bosco; no datan más que de 1859, pero ya cuando muere su fundador, en 1888, son novecientos y tienen unas doscientas casas: cincuenta años más tarde son quince mil y su expansión geográfica es prodigiosa.[1] Los agustinos de la Asunción, cuyo fundador, el Padre D'Alzón, muere en 1880, son 2 000 en vísperas de la segunda guerra mundial. Sacerdotes del Prado, sacerdotes del Santísimo Sacramento, poderosas compañías de misioneros, ¿qué formación religiosa no presenta por entonces parecidas señales de vitalidad? En cuanto a las mujeres, sus progresos son aún más impresionantes, ya se trate de las antiguas congregaciones, ya de institutos establecidos de nuevo. Mientras las ursulinas pasan de cuatro mil en 1870 a once mil en 1939, las veinte mil Hermanas de San Vicente de Paúl de 1877 se convierten en cincuenta mil sesenta años más tarde (mientras que una sola filial alsaciana cuenta con veinte mil religiosas), y las carmelitas y las clarisas se hallan en pleno crecimiento. Las Damas del Sagrado

1. Jean Canu, libro citado en las notas bibliográficas, *in fine*.
2. Cfr. t. XI, cap. VIII.

1. Cfr. *Dom Bosco en el mundo* (Turín, 1959).

Corazón, las Hermanas del Buen Pastor, las Auxiliadoras del Purgatorio, las Hijas de Dom Bosco, religiosas de María Auxiliadora, y tantas y tantas otras, siguen caminos casi tan gloriosos como las anteriores. Y eso ocurre en todos los países: la pequeña Suiza, por ejemplo, ve a las Hermanas de la Santa Cruz llegar en cincuenta años al número de diez mil. ¿Hay que dar cifras globales? Comprendidas las misiones se llega a contar, en 1939, trescientas mil religiosas de derecho pontificio y no mucho menos de medio millón de religiosas en general.

A esta expansión, por supuesto, el Papado no queda indiferente. Todos los Papas se interesan personalmente por las órdenes y congregaciones, aprovechan todas las ocasiones, especialmente las que les ofrecen las canonizaciones, para volver a insistir sobre su utilidad y recordar sus virtudes. La *Congregación de religiosos*, uno de los más importantes dicasterios romanos, establecida en 1908, ejerce una segura influencia sobre el progreso de las congregaciones, y en cierta medida impone también un orden indispensable. León XIII se preocupó por impedir el descenso de las fuerzas monásticas realizando ciertos reagrupamientos; en 1895 indujo a las diversas congregaciones benedictinas a unirse en una confederación bajo la presidencia de un abad primado; si no consiguió reunir a todos los cistercienses, al menos dio a los trapenses un general romano; en 1897 procedió a la fusión de los múltiples grupos de franciscanos, que en adelante no tuvieron más que tres ramas: menores, capuchinos y conventuales; en 1900 reunió el capítulo de las ursulinas, que eligió una priora general y votó nuevas Constituciones, que realizaron una cierta centralización, reforzada aún por Pío XI en 1928. Pío X siguió el mismo camino, especialmente para con los clérigos de la doctrina cristiana, que a partir de 1904 tuvieron un solo superior general. El Código del Derecho canónico de 1917 puso los principios de una reordenación del clero regular, principios que, hay que reconocerlo, no siempre fueron bien puestos en práctica, especialmente entre las religiosas, en las que ciertas tendencias un tanto anárquicas han prevalecido hasta nuestros días.

Naturalmente, este aspecto estadístico y administrativo sólo da idea muy exterior de la realidad espiritual. Si es verdad que la abundancia de las vocaciones es señal infalible de la vitalidad espiritual de un país (Francia, Alemania e Irlanda van a la cabeza seguidas por Bélgica y España) no costará trabajo admitir que una pequeñísima formación fervorosa puede acrecentar la «densidad espiritual» de una época mucho más que una vasta reunión sin calor. Sin embargo, los síntomas son numerosos y prueban en todas o casi todas un gran fervor. De manera general las que alcanzan mayor progreso son las congregaciones e institutos dedicados a la acción —apostólica o caritativa—: por lo demás, León XIII y Pío X las animan de un modo especial. Con Pío XI se pone de nuevo sobre el tapete la necesidad de la vida contemplativa como un complemento y apoyo necesario para la acción; en esta perspectiva se coloca ya el joven cisterciense místico Bernard Durey, muerto en 1917, cuando decía con una sonrisa: «Me he hecho contemplativo porque amaba el apostolado», profunda idea de la que se hará eco Roma el día en que Teresa de Lisieux, recluida en el fondo de un claustro, sea proclamada «patrona de las misiones».[1]

Sea cual fuere la orientación de su existencia, son numerosos los hombres y mujeres que en las múltiples formaciones regulares revelan las más altas cualidades espirituales de tal categoría, que la Iglesia las ha reconocido oficialmente en algunos de ellos. Sin citar siquiera a los fundadores y fundadoras a quienes sus hijos o hijas se empeñan laudablemente en hacer llevar a los altares, sería larga la lista de todos los que sabemos con claridad que su vida ha pasado entera bajo la mirada de Dios. En primera fila o, por mejor decir, a tan gran altura, que bien puede llamarse única, de manera que su ejemplo debe ser considerado con especialísima atención, la más célebre de todas las

1. Ver, más adelante, último capítulo del presente libro, *Teresa, palabra viva de Dios*, p. 270.

santas y de todos los santos de nuestra época es Teresa de Lisieux. Pero después de ella, qué grupo infinitamente diverso de religiosos y religiosas, cuyo número es imposible decir, pues estamos seguros de olvidar a aquellos cuya santa humildad no ha querido ser conocida más que por Aquel que penetra el secreto de las almas. El Padre Marie-Joseph Cassant, religioso en la Trapa de Santa María del Desierto. Dom Pollien, cartujo, autor de las admirables *Elevations monastiques;*[1] Isabel de la Trinidad, carmelita como las dos Teresas; Isabel Leseur, mujer del mundo y alma mística; Josefa Menéndez, española, que vino a vivir y morir entre las Damas del Sagrado Corazón, de Poitiers. Santa Bertilla Boscardín, la pequeña tonta de Dios, la «Gnocca» de las Doroteas de la enfermería de Treviso, cuya breve existencia fue modelo de simplicidad. Y el padre Ludovico de Casoria, franciscano, tan fiel al mensaje de caridad y de pobreza del «Poverello», y el bienaventurado Riccardi, monje perfecto según la regla de San Benito, y tantos otros... Todos y todas dicen bastante que en este siglo tan poco místico la vida mística atrae a las almas tanto como en los mejores tiempos. Pero no menos reveladoras de las virtudes religiosas, otras muchas grandes figuras podrían enumerarse en el campo de la acción y de la caridad, del que volveremos a hablar: un «buen Padre Petit», un Hermano Alberto, una Hermana Leónida, sin olvidar a los que voluntariamente se sacrificaron en la gesta misionera, como el Padre Damián. Y ni místicos contemplativos, ni hombres de acción, cuántos otros religiosos proporcionan el más alto testimonio de esa virtud con sólo seguir siendo lo que son, almas de luz, radiantes, como el admirable Padre Pouget, lazarista, cuyo historiador maravillado se hizo Jean Guitton.

En esta historia, en tantos aspectos grandiosa, del mundo de las órdenes religiosas en el período que ha precedido inmediatamente al nuestro, se nota una evolución que será de gran importancia para el futuro. Se ha dicho que las fundaciones son menos numerosas que en el pasado: sin embargo, hay varias decenas sólo entre los hombres y sin tener en cuenta más que las de mayor importancia; incluyendo los institutos misioneros, se llega a veinticuatro de 1870 a 1939: Sociedad de San José, Sociedad del Verbo Divino, Sacerdotes del Sagrado Corazón, Salvatorianos, Sacerdotes de la Pequeña Obra, Misioneros de la Sagrada Familia, de la Consolata, de Marianhill, Pía Sociedad de San Pablo, Hijos de la Caridad, Hijos de la Divina Providencia. Entre las mujeres se encuentran aún más; sin embargo, la mies es menos acusada que antes. Y no hablamos de formaciones locales, de Derecho diocesano, que siguen multiplicándose, aunque agrupando a veces solamente unas decenas de vocaciones. Con todo, el rasgo interesante es que muchas de estas fundaciones nuevas no se establecen siguiendo pura y simplemente el ejemplo de las antiguas, sino que responden a una exigencia concreta del tiempo y aportan un elemento nuevo en los métodos, ya sea de contemplación, ya de apostolado. Así, cuando, en 1907, Madame Amiot tiene la idea de fundar las *Domínicas de los campos,* es porque ha sentido profundamente el drama de la descristianización del mundo rural y la insuficiencia numérica del clero. Así cuando el Padre Anizan, en 1918, funda los *Hijos de la Caridad,* obedece al llamamiento de la clase proletaria, de la que Dios está ausente.[1] Y también cuando, en 1936, un joven sacerdote de Versalles, el *abate Voillaume,* decide realizar el deseo del Padre De Foucauld de constituir, aunque modestamente, los *Pequeños Hermanos de Jesús,* pretende promover la forma nueva de contemplación imaginada y practicada por el eremita de Tamanrasset, la presencia de oración y de amor en el corazón de las masas sin Dios.[2]

1. Cfr. sobre Dom Pollien el estudio del padre Mondrone en la *Civiltà Cattolica,* del 19 de diciembre de 1953, y el del P. Broutin en la *Revue d'Ascétique et de Mystique,* de abril-junio de 1963.

1. Ver sobre el P. Anizan más adelante.

2. Sobre el Padre De Foucauld, ver más arriba, p. 159; del Padre Voillaume y de los Pequeños Hermanos se tratará más en *L'Eglise des Nouveaux Apôtres.*

También es una idea que fue muy estimada por el Padre De Foucauld, y que comienza a realizarse con formaciones religiosas de nuevo tipo, intermedias entre el simple agrupamiento de seglares piadosos y el Instituto religioso, que se multiplicarán en nuestra época con el título de *Institutos Seculares.*

La «Unión de Hermanos y Hermanas del Sagrado Corazón de Jesús», cuya regla redactó, en 1909, el Padre De Foucauld —de donde ha salido, en 1949, la «Fraternidad»— es el modelo teórico de estas nuevas formaciones de vida religiosa, profundamente arraigadas en el siglo, en las que los creyentes tratan de dar testimonio de los valores cristianos sin distinguirse en apariencia, sin apartarse del mundo de los hombres que penan y sufren.

En 1911, Pío X aprobaba la constitución de una asociación religiosa, fundada treinta años antes por *Carolina Carré de Malberg* (muerta en 1891), las *Hijas de San Francisco de Sales,* a las que el Papa definió así: «Esta asociación cuenta entre sus miembros no solamente a jóvenes y viudas, sino también a mujeres que viven en el matrimonio, en lo que se diferencia absolutamente de todas las congregaciones religiosas. Se propone un doble fin: la santificación de cada uno de sus miembros y un constante apostolado.» Queda ahí exactamente indicada la vocación original de los Institutos seculares tal como en nuestros tiempos los hemos visto multiplicarse.[1]

Sería imposible enumerar a todos los que han surgido en la época que nos interesa; hay demasiados: muchos se encontraban todavía en 1939, en estado de reconocimiento diocesano, y hasta como simple «pía unión». Hijas de la Reina de los Apóstoles, Misioneras de los Enfermos, Institución Teresiana, Nuestra Señora del Trabajo, Nuestra Señora del Camino, Apóstoles del Sagrado Corazón, Caritas Christi, todas estas formaciones y otras muchas existen ya en 1939. Espontáneamente se produce una especialización. Ya hemos visto[1] cómo la vocación misionera de algunos corazones generosos agrupados en torno al doctor Aujoulat hizo nacer el Instituto *Ad Lucem.* La vocación pedagógica suscita también Institutos de enseñantes que sin ningún distintivo —a veces solamente una mantilla— forman cristianamente a la juventud: así las Hijas de San Francisco Javier, comunidad apostólica fundada por Magdalena Danielou y el Padre De Grandmaison, en una espiritualidad ignaciana. Dos de estas formaciones deben ser citadas especialmente.

En Italia, en Milán, el Cardenal Ferrari pensó ya en 1900 que era indispensable reunir, para una acción apostólica completa, una selección de jóvenes de ambos sexos, reunidos por un común deseo de entrega total; algunos se habían reunido ya en 1894. Se volvió de nuevo a esta idea y se realizó mejor. Así nació la *Compañía de San Pablo,*[2] cuyo jefe, admirablemente activo, fue, en vísperas de 1914, el secretario del Cardenal, asistente de la juventud de Acción Católica, Dom Giovanni Rossi. Surgidos de la Acción Católica, pertenecientes en su mayoría a profesiones liberales, sus miembros seguían ejerciendo el propio oficio sin dejar de trabajar en el apostolado; pronunciaban votos anuales. La Compañía conoció una rápida subida en toda Italia del Norte y después en Roma. En 1939 se produjo una escisión que indujo a Dom Rossi y algunos de sus primeros miembros a separarse para fundar en Asís otro instituto de intenciones análogas: el llamado *Pro Civitate Cristiana.*

En 1928, en una perspectiva muy próxima, nació en España la *Sociedad sacerdotal de la*

1. Canónicamente hablando, hay que distinguir entre los Institutos seculares clericales, formados por sacerdotes (por ejemplo, el Prado), los Institutos seculares laicos y los Institutos seculares mixtos: en este momento nos referimos a estas dos últimas categorías, pues la primera es más bien una forma peculiar de Instituto religioso.

1. Sobre *Ad Lucem,* ver más arriba.

2. Recordemos que no debe confundirse la *Compañía de San Pablo* con la *Sociedad de San Pablo* o Paulistas en Estados Unidos, fundados en 1858 por el Padre Hecker (cfr. t. XI, cap. VII) ni con la *Obra de San Pablo* y la *Sociedad de San Pablo* a que nos referimos en el capítulo anterior.

*Santa Cruz,* cuyo promotor fue Monseñor Escrivá, y que muy pronto fue conocida con el nombre de *Opus Dei.* Incluyendo en seguida a seglares que pronunciaban sus votos, el *Opus Dei* tendió a difundir a través de todas las clases sociales y, sobre todo, entre los intelectuales, la vida de perfección evangélica y la vocación de apostolado. En vísperas de la segunda guerra mundial se hallaba en pleno desarrollo y estaba ya reconocido de Derecho pontificio: iba a alcanzar un puesto de primera fila en la renovación del catolicismo español.

El reconocimiento oficial por Pío XII, en 1947, como «estados de perfección» de los Institutos seculares, debía hacer surgir a la luz del día un número considerable de esas formaciones, de las que diría el Papa que son «la sal, la levadura y la luz de la fe», mezcladas en todos los ambientes humanos, de los más bajos a los más elevados, esforzándose por penetrarlos a todos a fin de que «la masa suba y la sociedad entera sea iluminada por Cristo». Y ya podía preguntarse si esta nueva forma de vida religiosa, en chaqueta o en traje sastre, no estaba mejor adaptada a las exigencias del apostolado moderno que las antiguas Congregaciones de sotana y hábito, si los Institutos seculares no eran, para un siglo infiel y turbado, para una sociedad que se dice «laica», una respuesta tan oportuna como la de San Benito al mundo antiguo en trance de descomposición o la de San Bernardo al feudalismo brutal o la de Santo Domingo al universo del pensamiento turbado por el descubrimiento de la libertad...

## Conquistar el mundo por el amor: Dom Orione

En todos los tiempos una de las más grandes vocaciones de los hombres y mujeres que dedican sus vidas a Cristo ha sido la de servirle en aquellos que son su imagen en la tierra, los pobres, los que sufren, los desheredados. El siglo XIX no ha faltado a esta regla: la renovación religiosa se tradujo en él por un florecimiento de la caridad que no deja de hacer gran impresión. Entre otras muchas brilla la figura de Ozanam; es la época de Juan Bosco, de José Cottolengo, de Jeanne Jugan, de Euphrasine Pelletier.[1] A primera vista parecía cosa natural que el movimiento continuara e incluso se acelerara y adquiriera mayor amplitud; pero reflexionando sobre el hecho, resulta más sorprendente. ¿No es cierto que el Estado y la Sociedad pretenderán cada vez más asumir la carga de los sufrimientos y las miserias humanas? ¿No se multiplican en esta época los hospitales, hospicios y orfelinatos? ¿No se verá después aparecer la «Seguridad social» con sus oficinas y sus archivos a donde van a parar todas las penas de los hombres? Puédese preguntar si las obras cristianas dedicadas propiamente a la caridad tienen aún la menor utilidad. Y sin embargo, veremos cómo las antiguas obras alcanzan un desarrollo que jamás han tenido, mientras a su lado otras nuevas van naciendo. Porque se trata para la caridad de Cristo de paliar en muchos casos las insuficiencias de la caridad administrativa, y en todos realizar los innegables servicios que ella suele hacer, menos anónimos y menos inhumanos.

Es imposible seguir en todos sus detalles la expansión de los Institutos de caridad ya existentes. Es revelador el gigantesco desarrollo de las Hijas de la Caridad, que ya conocemos; en el mundo entero se encuentra la célebre toca de las Hijas de Monsieur Vincent, que aparece en todos los ambientes sociales al cuidado de los niños lo mismo que de los ancianos, de leprosos como de los afectados por cualquier calamidad. Pero no son menos prósperos, ni menos eficaces, los institutos nacidos de Dom Bosco. Y los Hermanos de San Juan de Dios, y las religiosas de Santo Tomás de Villanueva y las Hermanitas de los Pobres, las Hermanitas de la Asunción y tantas otras congregaciones. Uno de los más prodigiosos ejemplos de este desarrollo es el de la obra fundada en 1827, tan modestamente, en Turín, por *San José Cottolengo,*[2] la «Piccola casa», que se

1. Cfr. t. XI, cap. VIII.
2. Ver t. XI, cap. VIII.

convierte en un mundo, una ciudad dentro de la gran ciudad, y alberga entre sus muros a ocho mil enfermos, ancianos y locos, mil religiosas a su servicio, doscientos sacerdotes, que no cesan de practicar el total menosprecio del dinero querido por el fundador (en el Cottolengo el libro de contabilidad no tiene más que una columna, la de las deudas), puerto terrible de visitar, pero sublime, de todas las peores miserias, ciudadela de caridad delicada [1] y de santidad.

A las obras ya existentes se añaden todavía otras, entre las que serán las más célebres, ya muy próximas a nosotros, las de Dom Orione.[2] Unas dependen de congregaciones o Institutos religiosos nuevos, otras de la acción seglar, Obra del Niño Jesús, Obra de la Adopción, Obra católica para la protección de las jóvenes, fundada en Friburgo, en 1897, Unión familiar de Marie Gohéry, Obra de las Damas de la Caridad que aplican a las mujeres el método de las visitas a domicilio, puesto en relevante lugar por las Conferencias de San Vicente de Paúl. Una de estas obras más conmovedoras, creada por Madame Garnier-Chabod en la época precedente, pero que adquiere impulso después de 1870, es la de las *Damas del Calvario,* que llevan bien sus nombres, pues no cuidan más que a los incurables, especialmente a los enfermos de clases de cáncer exteriores notoriamente dolorosos. Vocación admirable que, por otra parte, corresponde a una orientación general de la caridad de la época: entregarse preferentemente a los más desheredados, a los que la «caridad administrativa» olvida y abandona. Así los leprosos, que atraen de modo irresistible al *Padre Damián.*[3]

Pero más que proseguir una enumeración de títulos y de datos estadísticos nos gustaría evocar alguna de las grandes figuras que de esta «turba magna» de la caridad parecen emerger desde hace tiempo, en tanto que la Iglesia no se ha pronunciado todavía oficialmente acerca de su santidad. Por lo demás, es difícil hacer una selección. La variedad de sus vocaciones es inmensa y diríase que su caridad se dedica a cubrir todo el campo del sufrimiento humano. Y no hay ningún gran país católico que no pueda pretender más de un ejemplo.

En Francia se impondrían de inmediato al espíritu tantos casos, que uno vacila al escoger. He aquí uno muy célebre, un hombre ya canonizado por la voz del pueblo, al que invocan innumerables almas piadosas, el *Padre Daniel Brottier,* del Espíritu Santo, muerto a los cincuenta y nueve años, en 1936, a quien ya hemos visto trabajando en el terreno misionero,[1] pero cuya gran obra fue la de los «Huérfanos de Auteuil», destinada no ya a recoger a los recién nacidos y pequeñuelos, sino a formar verdaderamente, para su vida de hombres, a los adolescentes, enseñándoles un buen oficio. He aquí a una mujer muy modesta y desconocida, Sor Léonide, religiosa de las cárceles, de la orden de María-José, muerta en 1944, a los noventa y un años de edad, después de haber dedicado exactamente toda su vida, día tras día, a los detenidos, a los criminales, con esa vocación peculiar de asistir hasta el fin a los condenados a muerte.[2] En Bélgica nos sale al paso una figura que es todo simplicidad y bondad, el *Padre Petit,*[3] el buen Padre Petit como ya se le llamó en vida, jesuita, fundador en Bruselas de las Damas del Calvario, alma de los «retiros cerrados», donde todas las clases de la sociedad acudían y a quien hasta su muerte afluyeron todas las desgracias y todas las esperanzas. En Portugal, otro jesuita, el *Padre Cruz* —Francisco da Cruz—, de rostro lumino-

1. El pabellón dedicado a los niños anormales se llama «los buenos Niños».
2. Ver algo más adelante.
3. Ver comienzo de cap. IV, t. XII.

1. Ver más arriba sobre el P. Brottier en Africa y dos libros que se completan: Cristine Garnier, *Ce père avait deux âmes* (París, 1955) y Monseñor Cristiani, *Le Serviteur de Dieu, Daniel Brottier* (París, 1962).
2. Fue ella quien asistió, especialmente, a la última mujer a quien se haya guillotinado en Francia antes de 1939 y, durante la primera guerra mundial, a la célebre espía Mata-Hari (cfr. «Ecclesia», París, octubre de 1956).
3. *Le Bon Père Petit,* «Ecclesia» (París, diciembre 1950).

so, muerto en 1948, a los noventa años, verdadero San Vicente de Paúl lusitano, siempre en camino para acudir a los lugares más pobres del país y hablar y llevarles socorros.[1] En España una figura singular a la que vemos en plena acción, en una vocación también especial: el *Padre Andrés Manjón*, profesor de Derecho canónico en la Universidad de Granada, que, conmovido por la miserable suerte de los gitanos de Andalucía, se hizo su apóstol, su pedagogo, su salvador, levantó para sus hijos las «Escuelas del Ave María», organizó un verdadero servicio social y murió en medio de sus protegidos.[2] En Polonia una especie de loco de Dios, Adam Chmielowski, conocido con el nombre de *Hermano Alberto* (1845-1915), pintor de gran talento, que entró en religión como Fray Angélico para trabajar mejor en Dios, que, pintando un Cristo injuriado, comprendió hasta la angustia el sentido de aquellos salivazos sobre la Divina Faz y decidió de pronto abandonar sus pinceles para hacerse mendigo entre los mendigos; fundó dos congregaciones —los Albertinos y las Albertinas— para aquel apostolado de los bajos fondos, y prosiguió hasta su muerte esa empresa con una alegría que lo acerca al Pobrecillo de Asís.[3]

¿Hay que dejar aquí la lista? De haberlo hecho así quedaría olvidado el más grande sin duda de estos gigantes del amor a los hombres, de estos futuros «santos», acerca de los cuales los documentos de la Congregación de Ritos han reunido ya tantos testimonios, aquel a quien la Italia católica considera con todo derecho como el tercer hombre de su triunvirato de la caridad, después de San Juan Bosco y de San José Cottolengo: *Dom Orione* (1872-1940). Si uno quiere hacerse de primera intención una idea general de ese personaje fuera de serie que fue Dom Orione, debe contemplarlo en plena acción. El 13 de enero de 1915, víspera de la entrada en guerra de Italia, un seísmo sacudió la región de Roma, derribó el pueblecillo de Mársica, costando la vida a treinta mil personas: terrible repetición de aquel terremoto que siete años antes había arrasado la ciudad de Messina. El rey, con todo un séquito, en seis coches acude a visitar a las víctimas. El alboroto de un altercado llama su atención. Es un sacerdote que parece discutir con los carabineros, empeñado en que se admita en uno de los coches a una docena de niños harapientos y temblorosos. El soberano se acerca y pregunta. Con una firme dulzura el sacerdote le dice: «Estos huérfanos mueren de frío, señor. Hay que llevarlos lo antes posible a Roma.» El Rey acepta el prestar uno de sus coches y pregunta el nombre del sacerdote: es Dom Orione, que a la primera noticia del temblor de tierra ha acudido para ayudar en los trabajos de socorro.

Esa espontaneidad, esa audacia, ese total menosprecio de las cosas contingentes y de las costumbres cuando está por medio la caridad de Cristo, es precisamente Dom Orione. De la mañana a la noche está sin cesar en la brecha, actúa, se desplaza, trabaja, habla —habla mucho, con una voz voluble y persuasiva, habla muy bien—. «¡Un verdadero volcán!», dice sonriendo su flemático ayudante Dom Sterpi. A veces ocurre que el volcán estalla y el interlocutor recibe no pocos golpes: la benignidad y la unción no forman parte de los evidentes atributos de este santo. Pero su cara redonda y arrugada de campesino piamontés fulgura de bondad y sus ojos ríen. Sólo verle se siente que está hecho para acoger todas las miserias humanas. Una frase de Dante que le gusta citar (sabe de memoria muchos pasajes de Dante), es la regla visible de su vida: «Nuestro amor no excluye a nadie.»

Su vocación de caridad se ha manifestado pronto, muy pronto, lo mismo que su singular autoridad y su potencia de irradiación. Todavía en el seminario, a los dieciocho años, se le ha metido en la cabeza fundar un orfelinato-escuela, donde quiere albergar y formar a una docena de muchachos más o menos abandonados: lo más extraordinario es que lo consigue,

1. *Le Père Cruz*, por J. M. Gosselin, S. J. (Toulouse, 1954).
2. Jean Descola, *Historia de la España Cristiana*, p. 323 (hay traducción en castellano).
3. Maria Winowska, *Frère Albert ou la Face aux outrages* (París, 1953).

encuentra los locales necesarios y el dinero para adquirirlos, y obtiene el permiso de sus superiores, incluido el Obispo. Cosa nada fácil. Le animan dos grandes figuras, que exaltan su celo con el ejemplo, la de dos santos turineses, Dom Bosco, al que ha tenido la dicha de conocer poco antes de la muerte del santo, y José Cottolengo, cuya obra crece visiblemente en la ciudad, y le impresiona tanto, que se pone literalmente en su propio surco y utiliza su vocabulario. Lo que San Cottolengo ha hecho cien años antes, lo hará él adaptando los métodos a las condiciones de la época. Tiene veinte años y, para empezar por el principio, decide fundar una orden de contemplativos que rogarán por el éxito de sus futuras obras: ¡y al llamamiento de este muchacho se constituyen las Hermanitas de la Divina Providencia!

Ya está lanzado y no se detendrá hasta su muerte. El hecho parece asombroso, pero es innegable: los contemporáneos de Luigi Orione, sus maestros, sus superiores, sus condiscípulos, todo el mundo reconoce en él tal superioridad, que las reglas normales no podrían aplicársele. Inmediatamente después de llegar al diaconado recibe la autorización de predicar y en realidad entusiasma a sus oyentes. ¡Pero que no se le pida que acepte barreras o dificultades! Ni la orden franciscana, ni el instituto salesiano de su querido Dom Bosco logran contarle entre los suyos. Realizará solo su obra, como San Francisco de Asís, como Santo Domingo, como San Ignacio, según puntos de vista y por métodos completamente personales. Y no serán, por supuesto, las bajas preocupaciones de dinero las que le embaracen en lo más mínimo. Imitando rigurosamente al querido Cottolengo, se lanza a sus empresas, sin preguntarse jamás si encontrará los fondos necesarios; y lo sorprendente es que éstos llegaban regularmente, en el momento oportuno. Su modo de convencer a los ricos a desembarazarse del peso de sus bienes resulta incluso tan persuasivo, que algunos maliciosos dicen de él: «Es peor que un bandido...» Sí, un bandido por Cristo.

La obra cuyo primer arbolillo plantara, gana rápidamente extensión: es una fuerza que anuncia ya su potencia. Habiendo leído en alguna parte que el diario fundado por Lenin se titula *Iskra*, «la Chispa», Dom Orione lanza su *«Chispa»*, primero como simple hoja volante, que muy pronto crecerá. Amigos y discípulos —a veces mayores que él— se agrupan a su alrededor. Nace así, en el marco diocesano, un nuevo instituto, al que llama, imitando al Cottolengo, «Pequeña obra de la Divina Providencia». Muy pronto, la obra sale de esos estrechos límites: un Obispo ha leído *La Chispa* y llama a su lado a los *Hijos de la Divina Providencia;* otro, le imita, y lo mismo hace un tercero. Pío X, que ha oído hablar de ese joven movimiento, quiere ver al sacerdote que lo anima: desde el primer momento, el santo que hay en él reconoce en Luigi Orione a un hombre de su raza. Curiosa coincidencia, o intención providencial: ¿no había escrito el joven Orione, al frente de los estatutos de su primer orfelinato-escuela, la misma consigna que mucho después haría suya Pío X: «Instaurarlo todo en Cristo»? En las manos del Papa pronuncia Dom Orione sus votos definitivos; y es Pío X quien concede el Derecho pontificio a los *Hijos de la Divina Providencia* y a las *Hermanitas Misioneras de la Caridad.*

Dom Orione es ya un hombre célebre: en todo caso, lo conoce la Iglesia. Su intervención, admirable por generosidad y por método, en la época de los terremotos de Sicilia y el Lacio, acaba de poner su figura a plena luz. Su obra se desarrolla por una especie de lógica interna. Su intención es única: hacer triunfar la caridad de Cristo; pero los medios de aplicación son complejos. Orfelinatos, hospicios, centros de beneficencia, misiones y visitas a domicilio, sí, pero también granjas modelo, explotaciones agrícolas, escuelas técnicas en las que se forman los cuadros de una nueva juventud obrera. Dos grandes ideas rigen a Dom Orione. Hay que ayudar a aquellos a quienes el mundo —e incluso la Iglesia— abandona. Hay que servirse de organismos de socorro y de seguridad establecidos por el Estado, para ir más lejos que ellos, para humanizarlos; en este sentido pertenece maravillosamente a su época y comprende sus necesidades.

Esta multiplicidad en la acción, esta poli-

valencia, diríamos, no podía gustar a todos: él y su congregación son tan emprendedores, que las otras obras se inquietan; en Génova, en Milán, se presentan dificultades. Pero Dom Orione prosigue impávido, explica, persuade. Muy pronto, apenas habrá gran ciudad en Italia que no tenga casas de la «Pequeña Obra», «Casa Cottolengo». Allí afluyen todas las desdichas, las morales y las físicas; así —y eso no deja de escandalizar a los fariseos—, esas casas quedan abiertas a los sacerdotes apóstatas, numerosos especialmente tras la crisis del modernismo, por cuya vuelta a la Iglesia trabaja Dom Orione.

La Obra se establece ahora a la medida del mundo. Dom Orione es llamado fuera de Italia a diversos lugares: Palestina, Polonia, América del Sur... Va personalmente a este continente, por dos veces, y allí surge una proliferación sorprendente. ¡Hay tanta miseria, tantas formas de miseria en Argentina, en Brasil, en otros lugares, entre los inmigrantes italianos, entre los indios! En todas partes se organizan las misiones de Dom Orione.

Gastado, cansado físicamente, conserva intacta la energía del espíritu. Inventa sin cesar nuevos medios para hacer penetrar la verdadera caridad. Una de sus más conmovedoras iniciativas es la creación de un instituto —el primero— de religiosas ciegas. Cuando se acerca a la muerte, la consigna que da a sus hijos, la última, es «morir en pie». A Douglas Hyde, que se informa acerca de Dom Orione, el Cardenal Angelo Roncalli, futuro Papa Juan XXIII, entonces Patriarca de Venecia, responde con esta frase que resume todas las intenciones del apóstol y las de todos aquéllos y aquéllas que han servido a Cristo en la miseria humana: «Estaba convencido de que la conquista del mundo se haría por el amor.» [1]

1. Podrá observarse aquí, anticipándonos a los acontecimientos, que esta frase podría ser muy bien la máxima del pontificado de Juan XXIII. También él, convencido de que «la conquista del mundo se realizaría por el amor», ha abierto los brazos de la Iglesia a todos... El ex comunista convertido Douglas Hyde ha dedicado a Dom Orione un libro fervoroso y documentado, *Bandit pour le Christ* (en francés, traducción de Jean de Madre, París, 1958). Ver también *Dom Orione*, por Dom Giuseppe De Luca, prefacio de Monseñor Capovilla (Roma, 1962).

## El trabajo del Espíritu Santo

¿Hasta qué punto respondían las masas al impulso dado por aquéllos y aquéllas que se dedicaban a salvar a las almas? La respuesta difiere según el punto de vista en que se coloca uno, y aquí importa hacer intervenir la noción de «densidad espiritual» de la que se ha observado que es la única que permite dar un juicio equitativo sobre el nivel religioso de una época. Si nos atenemos a una apreciación cuantitativa, es forzoso llegar a la conclusión de una apostasía creciente.[1] En muchos países llamados cristianos, las iglesias están vacías: disminuye la práctica religiosa, se pierden las costumbres de la vieja Europa fiel. Demasiados hombres, incluso demasiados bautizados, ajustan la conducta de sus vidas a la convicción, al menos implícita, de que «Dios ha muerto». Pero el descenso de asistencias a la misa y el de las Comuniones pascuales,[2] ¿bastan para dar cuenta de la vitalidad de una época? Según las palabras mismas del Maestro, el papel de los cristianos es el de «ser la sal de la tierra y la levadura en la pasta». No se trata ahora de cantidad, sino de eficacia.

Durante el siglo XIX, desde el término de la crisis revolucionaria, se vio aparecer, crecer y ampliarse a lo largo de los años una corriente espiritual que contrastaba singularmente con la pendiente general por la que los Comte y los Renan arrastraban a sus contemporáneos.[3] Esa corriente no será menos viva y fuerte en adelante. Todo ocurre como si los progresos de la incredulidad provocaran un reflujo, una especie de fermentación espiritual. Las almas buscan salidas a la cárcel del mate-

1. Cfr. comienzo párrafo del cap. I, p. 33, t. XII.

2. Antes de 1939 y de la entrada en escena de la sociología cristiana, su evaluación era muy poco exacta, carente de encuestas serias y de estadísticas precisas.

3. Cfr. t. XI, cap. VIII.

rialismo ateo. Hay ahí incluso una exigencia tan fuerte, que quienes no encuentran el camino de la Iglesia van a pedir una esperanza a las sectas, cuyo número aumenta, a los ocultismos, a la teosofía, a las «llamadas de Oriente», esas llamadas que sucesivamente tratan de traducir en términos sugestivos para Occidente espíritus tan diversos como Maurice Maeterlinck y René Guénon. El período está lleno de manifestaciones que revelan la ansiosa búsqueda de Dios.

En el corazón de la Iglesia esta búsqueda encuentra objeto y sentido. La fermentación espiritual es aún más visible; pero, con toda evidencia, es el Espíritu Santo quien actúa. Como veremos, la prueba suprema de ello nos la da la presencia, sorprendentemente abundante, de santos.[1] Pero hay otras, muchas más. Tal vez en primer lugar el testimonio de los convertidos. Numerosos los hemos visto en la literatura, de Huysmans a Péguy, de Verlaine a Claudel;[2] pero no son menos en los ambientes científicos y, muy próximos a nosotros, podremos conocer a un Charles Nicolle, un Alexis Carrel. Algunos retornos son sorprendentes: hay hombres que pasan de la logia a la Iglesia, del comunismo a la fe cristiana: otros, de la vida disoluta a la más ruda ascesis, como Charles de Foucauld. Podrían ser escritos libros enteros —pues son tan numerosas— de conversiones de hombres de teatro;[3] la de Eva Lavallière es una de las más célebres y llevó a morir santamente, como terciaria franciscana, a la inquietante beldad que tantas veces había turbado la crónica parisiense; y puede subrayarse que muchas veces, en su propio oficio, representando —por ejemplo— un papel que impone los gestos de la fe, fue como comediantes y actices oyeron la misma llamada misteriosa que recibió San Pablo en el camino de Damasco.[4]

1. Ver, más adelante, página 243.
2. Ver las últimas páginas de nuestro t. XI.
3. Ver, más arriba, las conversiones de escritores.
4. Por ejemplo, Paul Courant, *Des planches à Dieu.*

¡Múltiples y diversas son las señales del Espíritu! Las más sorprendentes manifestaciones carismáticas se produjeron, con una insistencia que casi no han conocido los anteriores siglos. A las tres apariciones de la Virgen, que tan fuertemente impresionaron a los hombres de antes de 1870, la de la rue du Bac, en París; la de Lourdes y la de la Salette,[1] añádense ahora otras a las que la Iglesia no concede, sin duda, la misma importancia, pero cuya repetición impresiona. Más que Pontmain (1871), respuesta a las angustias de la Francia invadida, más que Pellevoisin (1876), es *Fátima* (1917) la que atrae las miradas del mundo; la aparición de la *Cova de Iria* a tres pequeños pastores portugueses, subrayada con señales apocalípticas, rica en profecías, cuya realización parcial han podido presenciar ya los hombres de nuestro tiempo en la segunda guerra mundial, aparición misteriosamente asociada al destino trágico de esa Rusia donde, pocos meses después, se desarrollarían los acontecimientos que iban a cambiar el curso de la historia. Más cerca de nosotros, Beauraing, en 1932; Banneux, en 1933, las apariciones belgas, parecen también extrañamente ligadas a las más inmediatas preocupaciones de los hombres; sobre todo, la de Banneux, donde «la Virgen de los pobres» traspone a un llamamiento místico la exigencia de justicia social que la enseñanza pontificia de la *Quadragesimo anno* acaba de repetir.

Diríase que en un tiempo que se ufana de no hacer nada que no sea conforme a la razón positiva y explicable por ella, justificable por sus cánones, al Espíritu le gusta manifestarse en las formas más desconcertantes. Una *Santa Gemma Galgani* (1878-1903), nueva santa Lydvina, vivió constantemente en el mundo de lo sobrenatural, en el que avanza, regida por su Angel de la Guarda, en medio de las visiones y los éxtasis más extraordinarios; y, hecho muy raro, está en condiciones de referirlos a continuación. Otros místicos, a los que Dios parece hablar, harían la lista interminable, desde esa mujer de mundo, que no quiso

1. Ver las últimas páginas de nuestro t. XI.

ser más que «Lucie-Christine», hasta Reine Colin, muerta en 1935, que ofreció su vida por la conversión final de Charles Maurras, y Berthe Petit y Madeleine Seimer y Gabrielle Bosis y tantas religiosas que, clarisas o carmelitas, visitandinas u orantes de la Asunción, proseguían análogas experiencias. Algunos de esos seres, a los que Cristo parece señalar con su sello, parecen llevar en su carne las huellas sangrientas de Cristo: estigmatizados misteriosos, cuya existencia misma se desenvuelve fuera de las necesidades habituales: los más célebres de todos ellos son *Teresa Newmann*, enferma reclusa de Koenersreuth, y el *Padre Pío*, el capuchino italiano de San Giovanni Rotondo.

A todo este mundo sobrenatural que parece surgir de tantos puntos de la tierra, inesperado y paradójico, es fácil oponer el sarcasmo y la duda racional: ilusiones, supercherías, manifestaciones psíquicas o somáticas aún mal explicadas... Pero el argumento tiene poco valor contra la Iglesia, de la que no puede sospecharse que haya sido voluntariamente crédula. Basta ver qué prudencia usa con todos esos fenómenos extraños, con qué minuciosidad hace controlar desde el punto de vista médico los «milagros» de Lourdes antes de admitirlos, con qué cautela considera ciertas apariciones o los fenómenos más impresionantes de la estigmatización, para descartar toda sospechosa complacencia en un maravilloso equívoco. Lo sobrenatural, cuando la Iglesia lo reconoce, no es un embaucamiento: es auténticamente la prueba —entre otras— de la obra del Espíritu Santo entre los hombres.

## En el fondo de las almas

El Espíritu Santo no actúa sólo de modo espectacular, suscitando el ímpetu de los místicos o provocando fenómenos sobrenaturales: lo hace también en lo más escondido de las almas. De esto podemos convencernos por numerosas señales: la vida interior, la vida propiamente espiritual, está en continuo progreso. Tal vez disminuye el número global de los cristianos, pero quienes lo son, lo son mejor y de manera más completa. El hecho es importante en sí, pero también porque al mismo tiempo (y lo hemos observado a lo largo de todo este libro) la Iglesia ha entablado una acción multiforme y emplea numerosas fuerzas en la lucha, la expansión y el apostolado; tales esfuerzos estarían en peligro de reducirse a un simple activismo[1] si, paralelamente, no se hubieran realizado otros para reforzar lo que podría llamarse el equipamiento espiritual de las almas. Sobre esto tiene Bunnetière una frase profunda: «No se trata de conquistar la opinión sino de ganar la creencia.» Hemos visto que cada uno de los cuatro Papas de nuestro período ha insistido sobre la necesidad de desenvolver y ahondar la vida interior; que todos ellos han dedicado encíclicas a suscitar una mayor piedad y más práctica personal. Pero éste es un aspecto del problema que no descuidan tampoco los guías de la Acción Católica y los dirigentes del catolicismo social: los participantes en las Semanas sociales asisten a la misa diaria y el abate Cardijn insiste sin cesar a sus jocistas en la necesidad de la oración y de la práctica.

Evolucionan también las formas mismas de esta vida espiritual. «La ascesis se simplifica, se humaniza: los ayunos, las vigilias, la disciplina, el cilicio, no desaparecen del horizonte espiritual, pero tampoco ocupan el puesto de antaño.»[2] Léon Harmel, seglar de acción, que se disciplina,[3] o Matt Talbot, que lleva cadenas y cilicios, no son casos únicos, desde luego; pero sus émulos siguen siendo excepción. A la oración se le pide, sobre todo, que haga ascender al alma hacia el «Castillo Interior» del que hablaba la gran Santa Teresa. Es

1. Se recordará (cfr. vol. XII) que el «americanismo» fue precisamente condenado por León XIII porque ponía demasiado el acento sobre los valores de acción más que sobre las virtudes pasivas y los valores de contemplación.

2. J. Folliet, libro citado en las notas bibliográficas.

3. Ver vol. XII, cap. IV.

curioso que las dos figuras espirituales que van a ejercer la mayor influencia, Santa Teresa de Lisieux y el Padre De Foucauld (este último, gigante de la ascesis) sean ambos partidarios del «pequeño camino», es decir, de la consagración por la oración de los deberes, alegrías y penas de la existencia cotidiana. Cuántos grandes seglares cristianos son, al pie de la letra, hombres de oración: un Contardo Ferrini, un Marius Gonin y hasta otros que no llegan en absoluto a la canonización. Huysmans, después de su conversión, o el pintor Maurice Denis, que cada día reza las «horas» como los monjes, ofrecen notorios ejemplos de costumbres que practican innumerables cristianos anónimos. El doctor Alexis Carrel dedicará incluso a la oración un libro de carácter casi científico, para probar su eficacia cósmica y providencial. Y es también una intención de oración, entre otras, lo que lanza por los caminos a cortejos de peregrinos, cuya importancia veremos.

La vida de oración se alimenta de buen grado de lecturas espirituales: éstas están en progreso. No se atreve uno a afirmar que hayan desaparecido las piadosas simplezas con que se gozaron las viejas generaciones: sigue editándose *Le Petit Jardinier des vertus chrétiennes* o *Le trésor des sourires du Petit Enfant Jesús*, lo mismo que en las iglesias se siguen cantando demasiados cánticos de desoladora banalidad. Lo que, además, no impide en absoluto a las almas alimentarse realmente de esos mezquinos alimentos. Pero, en conjunto, se asiste a una subida de nivel. Las obras maestras de la literatura cristiana son reeditadas cada vez con más frecuencia: sobre todo la *Imitación de Cristo*, la *Introducción a la Vida devota*, las *Confesiones*, de San Agustín. A finales de nuestro período se inicia un movimiento de vivo interés por la *Biblia* y por los Padres de la Iglesia; en numerosos países católicos surgen organismos para difundir el *Evangelio*. Los autores espirituales tienen éxito: así los pequeños libros en que se reúnen fragmentos del Cura de Ars, o el *Véritable disciple*, del Padre Chévrier, o las *Cartas y Sermones*, de Dom Bosco; en cuanto aparece la *Historia de un alma*, la autobiografía de la pequeña Santa Teresa de Lisieux, se vende por miles de ejemplares. También se lee durante mucho tiempo *Todo por Jesús* y el *Progreso del alma*, del Padre Faber, traducidos del inglés; las *Instructions pour les personnes du monde*, de Monseñor Gay y, en todos los idiomas, guías prácticas como las de Monseñor Sudreau, la del canónigo Beaudenon, del Padre Berthier y, más tarde, la del Padre Sertillanges. Las *Vidas de Jesús*, cuya calidad iba mejorando, como hemos visto, se multiplican ahora: de la del Padre Didon a las de los Padres Lebreton, y Grandmaison, y las que, por entonces, escriben seglares, maestros de las letras, como Giovanni Papini y François Mauriac. La misma mejora, el mismo aumento, se nota en la hagiografía: sólo en Francia, entre 1880 y 1939, no surgen menos de diez colecciones de vidas de santos, en tanto que otras presentan el conjunto del catolicismo bajo una forma enciclopédica, o agrupan monografías acerca de las grandes Ordenes religiosas.

Todo este alimento espiritual se ofrece a todos. Un grupo selecto prosigue el ahondamiento en la vida interior por métodos más exigentes, que les ofrecen los *retiros*. Desde el siglo XVI y, sobre todo, desde San Ignacio y sus *Ejercicios Espirituales*, se había establecido la costumbre de dedicar a veces algunos días o semanas a un trabajo espiritual más intenso, para renovar el fervor del alma. En descenso en el siglo XVIII, esta práctica es restablecida en el XIX y no cesa ya de desarrollarse. Para los más fervorosos, «retiros cerrados», recomendados por Pío XI en la encíclica *Mens Nostra:* el más completo aislamiento, las meditaciones, los exámenes de conciencia, las prolongadas oraciones, permiten al alma comprender mejor la voluntad de Dios y conformar con ella su vida. Obligatorio anualmente para los religiosos y cada tres años para los sacerdotes, el retiro cerrado entra en las costumbres de los seglares; las «Casas de Manresa», abiertas por los jesuitas; las de las Damas del Cenáculo, para mujeres, los grandes monasterios benedictinos o cistercienses, ofrecen a esos ejercicios un marco apropiado. Al retiro se añaden días de recogimiento trimestrales y has-

ta mensuales. E incluso semanales, como esos «ritiri minimi» del sábado por la tarde al lunes por la mañana para hombres de negocios e intelectuales, fundados por el Hermano Alessandro, de las Escuelas Cristianas, y el Reverendo Padre Schuster, abad de San Pablo Extramuros, futuro Cardenal, y cuyo gran promotor fue Monseñor Montini, futuro Paulo VI. Para los cristianos que no pueden encontrar el tiempo libre para un retiro, se realizan cada vez más *retiros predicados* en las parroquias o en diversas Obras; para ello se recurre a religiosos especializados; estos retiros se sitúan a menudo al término de la Cuaresma; a partir de 1930, más o menos, las grandes parroquias de las ciudades organizan retiros para adaptar su enseñanza a las diversas categorías de fieles, y se llegarán a dar hasta ocho diferentes para hombres, mujeres, jóvenes de ambos sexos, sirvientas, etc.

Hay aquí uno de los testimonios del celo que pone la Iglesia en fomentar la vida espiritual de sus fieles y cimentarla en sólidas bases. Pero pueden citarse otros muchos. La enseñanza de la Divina Palabra, función primordial de la Iglesia y «magisterio eclesiástico», es objeto de creciente atención. Bajo su forma más elemental, ante todo, la del *Catecismo*, explicación de sencilla apariencia de las verdades fundamentales a los niños y a los espíritus más cultivados. El catecismo ha tenido un papel de primer orden en el momento de la Reforma Católica cuando, en 1576, redactó el suyo San Pedro Canisio, obra a la que León XIII considera «digna de los Padres de la Iglesia». En adelante su enseñanza constituye una de las grandes preocupaciones de la Iglesia; Pío X, que durante toda su vida de sacerdote ha gustado enseñarlo, fija sus reglas en 1905 en la *Acerbo Nimis*.[1] Pío XI, en 1923, le dedica una parte de la *Orbem catholicum*. ¡Cuántos santos insisten en esta modesta forma de apostolado, del Cura de Ars a Dom Orione, del Padre Chévrier, al Padre Lamy! Se obliga a los padres cristianos a enviar a sus hijos a los cursos de Catecismo y es obligación estricta de los sacerdotes al proveer esa formación. Ese trabajo, confiesa Pío X, «no es tal vez de los que conquistan el favor popular», pero los mejores encuentran en él las alegrías más puras de su ministerio. El tipo de catecismo queda definitivamente fijado; las materias que deben enseñarse son divididas en preguntas y respuestas, que el niño deberá grabar en su memoria: método mnemotécnico, que tal vez no carece de inconvenientes, pero que al menos tiene el mérito de fijar de modo durable en la mente los grandes principios. La mayoría de las diócesis tienen el suyo, pero es evidente la semejanza entre todos. La Iglesia comienza a asociar a los seglares a esta tarea de enseñanza religiosa, sobre todo en los países en que los sacerdotes no pueden bastar por sí solos a asegurarla: en Francia se funda, en 1884, la *Oeuvre des Catéchistes;* León XIII la eleva a la dignidad de archicofradía; al principio es sólo femenina, pero cada vez incluye más y más hombres y se diversifica en cinco o seis grupos adaptados a las edades y condiciones sociales, y llega a contar, en 1939, con más de 30 000 miembros.

Tampoco deja de prestar atención la Iglesia a otra forma de enseñanza doctrinal, la *predicación*. El *sermón*, que forma parte de la vida tradicional religiosa, no queda olvidado. Es obligatorio en la misa mayor dominical y, generalmente, es el mismo párroco quien asu-

1. He aquí un ejemplo de la minuciosidad con que reglamenta esta enseñanza: «Todos los domingos y fiestas del año, sin excepción alguna, los párrocos explicarán el *Catecismo* a los niños y niñas, durante una hora entera.

»Una particular explicación de la doctrina cristiana deberá preceder a la Confirmación y a la Primera Comunión.

»*En cada parroquia, será instituida canónica*mente la Congregación de la Doctrina Cristiana y en las parroquias en que haya escasez de sacerdotes, se acudirá a catequistas seglares.

»En las grandes ciudades, sedes de Universidad de institutos y colegios, se creará para los estudiantes clases de religión destinadas a la enseñanza de las verdades de la fe y a la formación de la vida cristiana...» Ver t. XII, cap. II, p. 59, sobre Pío X y el *Catecismo*.

me esta tarea. Con sus «anuncios» y la lectura del «Necrologio» —cuyo uso se mantiene en muchas parroquias rurales hasta 1939— el sermón dominical constituye un lazo de unión entre el sacerdote y sus fieles. En principio debe ser simple: la conversación del padre con sus hijos; mas la formación recibida en los seminarios no siempre predispone a esa sencillez... ¡Y sin embargo, cuántas veces repiten los Papas las reglas del género! Pío X, que zahiere a los «falsos Bossuet» y a los chapurreadores de «oremus» [1] en la *Acerbo nimis*, subraya que el sermón debe ser accesible a todos. Y Benedicto XV, en discurso dirigido, en febrero de 1917, a los predicadores romanos de la Cuaresma, formula consejos tan sabios que muchas veces desearíamos verlos expuestos en las sacristías. San Pablo, el más grande predicador que haya habido, dice que nunca se ha presentado a sus oyentes *in sublimitate sermonis*. «Quienes por una excesiva selección de palabras, recurriendo a vuelos demasiado elevados, no permiten al pueblo fiel recibir sus enseñanzas, no sólo se apartan del ejemplo dado por San Pablo, sino que actúan en sentido contrario.» Y el Papa critica con vehemencia a los predicadores-tribunos y a los teatrales...

No sólo los domingos y días de fiesta se recuerda la Palabra de Dios a los fieles: también de vez en cuando, de manera más insistente y espectacular, por la *Misión*. Sabido es que la fórmula fue lanzada en el siglo XVI por San Francisco de Sales, reanudada y desarrollada en el XVII por San Vicente de Paúl, el Bienaventurado Padre Maunoir, San Juan Eudes, San Francisco de Regis y, más tarde, por San Grignion de Montfort, San Alfonso de Ligorio y San Pablo de la Cruz: [2] fórmula que tendía entonces a levantar —o despertar...— la fe en regiones en que apenas estaba viva. En el siglo XVIII se había hecho bastante general bajo la forma de «Misión parroquial», en la que un equipo de predicadores acudía, durante dos o tres semanas, a sacudir la tibieza de los católicos de un lugar. Tras el eclipse del período revolucionario, las misiones reemprendieron su labor, inmediatamente después de 1815, gracias al impulso de los abates Ranzan, Legris-Duval y Forbin-Janson; entonces se hizo ya mucho, con grandes procesiones y ceremonias expiatorias en los lugares en que estuvieran los patíbulos de la Revolución. Declaradas ya instituciones de la Iglesia —el canon 1349 del Código las hace obligatorias—, las misiones funcionan en toda la catolicidad. Institutos especializados proporcionan el personal para asegurarlas; numerosos obispos constituyen incluso equipos de «misioneros diocesanos». El método para «dar la misión» queda fijado así: ejercicios religiosos, predicación, confesiones y a veces ceremonias de gran espectáculo. «Si no hay Cristianismo, había dicho Lamennais, son necesarias las misiones para renovarlo; y si el pueblo es cristiano, para impedir que deje de serlo.» Es posible que las misiones, en su forma tradicional, se hayan preocupado más de mantener la fe que de ensanchar su campo; por eso veremos, al final de nuestro período, evolucionar su fórmula. Pero no puede dudarse de que han contribuido a mantener en cierto nivel religioso a los países en que se daban normalmente, por ejemplo, el oeste de Francia, o Italia, o la Alemania renana.

Entre todos esos esfuerzos hechos por la Iglesia para animar la vida de las almas, hay dos que debemos subrayar: ambos tienden a poner al fiel más directamente en contacto con las realidades sobrenaturales: la *renovación litúrgica* y el *desarrollo de la práctica eucarística*. En los dos casos, el hombre decisivo, aquel cuya acción fue definitiva, es *Pío X*, nunca tan evidentemente santo, ni tan evidentemente inspirado, como en estas dos decisiones.

La liturgia, oración oficial y pública de la Iglesia, se había degradado mucho desde la Edad Media. Entre ella y el pueblo cristiano había ocurrido una ruptura: el pueblo comprendía cada vez menos su lenguaje, perdía cada vez más el sentido de los ritos, y muchas veces no veía en ellos más que un ornato teatral, sentimental en ocasiones. Así, «el culto

1. Ver cap. II del vol. XII.
2. Ver *«El Gran Siglo de las Almas»*.

integral del Cuerpo místico de Cristo, Cabeza y miembros», como diría la encíclica *Mediator Dei,* de Pío XII, se hallaba en declive. El mérito de algunos cristianos del siglo XIX había consistido en darse cuenta e incluso tratar de poner remedio a ese peligro. J. A. Moehler,[1] el teólogo de Tubinga, a quien se debe en tan gran medida el retorno al sentido de la Iglesia y de la tradición, había puesto a plena luz, en 1838, el papel de la liturgia en la vida espiritual de la Edad Media. Dom Guéranger, el gran benedictino restaurador de Solesmes, hizo aún más: emprendió, con sus *Institutions liturgiques* (1840) y en su *Année liturgique* (a partir de 1841) una verdadera restauración de lo que él llamaba «la expresión más elevada, más santa, del pensamiento, de la inteligencia de la Iglesia»,[2] restauración acompañada de un retorno a las formas más puras de la música sacra, tal y como las ofrecía el canto gregoriano.[3] Pío IX le animaba y, haciendo suyas sus tesis, trabajaba en unificar las liturgias en torno a la definida por Dom Guéranger, con no poco daño de las costumbres nacionales.

En el último tercio del siglo XIX prosigue ese movimiento, gracias sobre todo al impulso de otros dos benedictinos, ambos antiguos novicios de Solesmes: los hermanos Wolter, el uno, Dom Mauro, abad de Beuron, en Alemania; el otro, Dom Plácido, primer abad de Maredsous, en Bélgica. Añaden a las lecciones de Dom Guéranger un constante recurso a los Padres de la Iglesia y a la liturgia de los primeros siglos. Entretanto, en Inglaterra, bajo la influencia del Cardenal Newman, apasionado de la liturgia, la *Henry Bradshaw Society* edita una admirable colección de textos litúrgicos.

También hay una rica perspectiva de porvenir en Maredsous, emprendida por Dom Gérard van Caloen: la traducción del misal litúrgico para uso del público seglar; antepasado de todos nuestros *misales de los fieles,* se difunde inmediatamente por Francia, es imitado en Alemania y, poco a poco, en toda la catolicidad.

Al subir a la Silla de San Pedro, Pío X conocía por experiencia la necesidad de ciertas reformas: habiendo franqueado él mismo todos los escalones de las responsabilidades pastorales, conoce hasta qué punto se impone la restauración litúrgica. Por ello mismo dedica también al tema uno de los primeros actos de su pontificado, el resonante «motu proprio» *Tra le sollecitudini,* del 22 de noviembre de 1903, que constituye una verdadera *Carta Magna* del movimiento litúrgico. Al mismo tiempo que la música de iglesia recupera su carácter propiamente religioso, se toman gran número de medidas, durante todo el pontificado, que tienden a devolver a la liturgia su verdadero puesto. Del misal son eliminadas las fiestas de doble conmemoración. El ciclo temporal, y especialmente las misas de los domingos, que con frecuencia eran relegadas al segundo término con respecto a los oficios de los santos, recuperan su importancia. Se refunde el breviario y se hace una lectura más cómoda para los sacerdotes. El Salterio, cuya recitación —antaño obligatoria— ha pasado de moda, es distribuido otra vez a lo largo del año. Textos imperiosos recuerdan la capital importancia de la Misa y su sentido sacrificial. Impresionante conjunto de medidas que, hasta nuestros días, regirán los usos de la Iglesia.

El impulso dado por Pío X se comunica, poco a poco, a toda la Iglesia. Otro benedictino, Dom Lambert Beaudouin, religioso de la Abadía de Mont-César, cerca de Lovaina, aplica las instrucciones del Papa a poner los libros litúrgicos más próximos al pueblo fiel, apartándose de ciertas preocupaciones «arqueológicas» que no estaban ausentes de las intenciones de Solesmes y de Beuron; su *Misal,* su *Vie liturgique,* su libro *La Piété de l'Église* —que inspirará, treinta y cinco años después, a Pío XII en la *Mediator Dei*— ejercen una influencia considerable. Se le sigue e imita: sus *Semaines liturgiques,* a partir de 1910, atraen a numerosos participantes. Después de la primera gue-

1. Sobre J. A. Moehler, ver t. XI, índice.
2. Sobre Dom Guéranger y la liturgia, t. XI, capítulo VIII.
3. Sobre Dom Guéranger y la música, ver t. XI, cap. VIII, y también en el presente volumen, más arriba.

rra mundial, el canónigo Pío Parsch, de Klosterenburg, en Austria, prosigue en el mismo sentido de «democratización» litúrgica, en tanto que en María-Laach se mantiene y prevalece el espíritu tradicional alemán, con el retorno a las formas litúrgicas de los primeros siglos y a las lecciones de los Padres. En vísperas de la segunda guerra mundial se han hecho ya considerables progresos y la renovación litúrgica que anuncian Romano Guardini y Johannes Pinsk se apresta a tomar nuevo impulso.

Otro esfuerzo, tal vez más decisivo aún para el futuro de la vida espiritual, es el realizado, con idénticas intenciones pastorales, gran Arnauld y en el jansenismo. Y de hecho, ¡La «Frecuente Comunión»! Uno piensa en el gran Arnauld y en el Jansenismo. Y de hecho, la herejía del Cristo de brazos cerrados había señalado profundamente las costumbres, sobre todo en Francia, e impuesto más o menos la idea de que el sacramento debía ser reservado a las almas ya muy próximas a la perfección. Pero en la Iglesia se había mantenido una corriente, impulsada primero por los jesuitas, para considerar a la Eucaristía no ya como una especie de recompensa, sino como un alimento que fortalece a las almas. Esa corriente se hace más fuerte durante el siglo XIX.[1] Las grandes lecciones de San Alfonso de Ligorio iban dando sus frutos. San Cottolengo había hecho distribuir diariamente la Hostia a los que la pedían entre los huéspedes de su hospicio. Dom Bosco fue un caluroso partidario de la Comunión frecuente y de la comunión temprana de los niños. Mientras un gran movimiento doctrinal y místico, en el que ocupaba un puesto de primera fila el Padre Eymard, tendía a promover la devoción a Cristo en el Sacramento de la Hostia,[2] hablaron también los abogados ardientes de la frecuente práctica eucarística. José Frassinetti, cuyo *Banquete del Amor divino,* traducido al francés por el Padre Couet,[3] alcanzaba un éxito durable. Monseñor Dupanloup, que había hecho difundir miles de ejemplares de la Carta de Fénelon sobre la comunión frecuente; Monseñor de Ségur, el Padre Chévrier y otros muchos.

Después de 1870 la corriente se hace aún más poderosa. Los Congresos Eucarísticos, que acaban de nacer[1] no pueden menos de ayudar. La *Consulta teológica,* del Cardenal Gennari, la traducción francesa de *El Pan nuestro de cada día,* del Bienaventurado Falconi, los tratados del abate Omer Coppin, difunden la idea de que la Comunión frecuente es necesaria. Un jesuita, originario de Rodez, pero que pasó la última parte de su vida en España, el Padre Léonard Cros, defiende la causa con un ímpetu indomable, denunciando las huellas de jansenismo dondequiera las encuentra, a veces en discusión con la misma jerarquía, pero repitiendo incansablemente los cuatro puntos de su programa: *Comulgar — cada día — sin confesarse — hasta la muerte.**

Naturalmente, se presentan resistencias. El abate Chatel critica ásperamente la «doctrina relajada»; el Padre Godts, redentorista, denuncia las *Exageraciones históricas y teológicas.* Más prudente, Monseñor Gay, aun alegrándose de ver cada vez más difundida la costumbre de la Comunión frecuente, se pregunta si «un gran número de cristianos que comulgan a menudo, incluso a veces todos los días, no siguen siendo cristianos por lo menos mediocres, divididos entre Jesucristo y el mundo, capaces de amarse a sí mismos con un amor egoísta, poco apartados de las cosas de la tierra, de sus bienes y de sus vanos placeres, poco mortificados, poco celosos...». Ese peligro no es ilusorio. Pero la verdadera respuesta es que hay que comulgar frecuentemente, pero siempre «con respeto, con piedad, de una manera más santa».[2] Exactamente lo que dice Pío X.

Admirador de Dom Bosco, José Sarto había sido siempre favorable a la Comunión frecuente, que había autorizado siendo Obispo de Mantua

1. Ver nuestro t. XI, cap. VIII.
2. Ver, más adelante.
3. Tourcoing, 1908.

1. Ver el comienzo de este capítulo.
* En castellano en el original. *(Nota del traductor.)*
2. Monseñor Gay, *Instructions pour les personnes du monde,* II, p. 357 (París, 1894).

y, más tarde, en Venecia, al mismo tiempo que era protagonista celoso de la devoción al Santísimo Sacramento.[1] Llegado a Papa, es evidente que en su programa *Omnia instaurare in Christo* ha de poner lo más posible al alma de los fieles en contacto con Cristo presente en la Hostia. Durante el Congreso Eucarístico de Roma, en junio de 1905, aprueba y enriquece con gracias una *Oración a favor de la Comunión frecuente.* El 20 de diciembre del mismo año la Congregación del Concilio publica un decreto que, refiriéndose a los cánones del Concilio de Trento, *Sacra Tridentina Synodus*, declara: «Es deseable que, en cada misa, los fieles que asisten a ella no se conformen con comulgar espiritualmente, sino que reciban realmente el Sacramento Eucarístico.» Siguen indicaciones precisas que recogen, en substancia, los cuatro puntos del Padre Léonard Cros. Se aconseja a los institutos religiosos, a los seminarios, a los colegios cristianos, que favorezcan esta práctica. E inmediatamente surge en la Iglesia una especie de agitación feliz: en muchos países se forman asociaciones, cofradías, ligas, especialmente la *Liga sacerdotal eucarística*, establecida en Roma en la Iglesia de San Claudio, en la que el mismo Pío X se inscribe.

Pero de diversas partes se plantea una cuestión: ¿a qué edad conviene recomendar la Comunión frecuente? Desde el IV Concilio de Letrán, en 1215, se exigía «la edad de la razón» e incluso más. ¿Hay que modificar esa costumbre? Por una nueva intervención de Pío X, la Congregación de Sacramentos zanja el debate mediante el decreto *Quam singulari*, del 8 de abril de 1910. ¿Por qué esperar a los diez, doce o catorce años? No es necesario, para recibir con provecho el cuerpo de Cristo, poseer un «conocimiento perfecto de las cosas de la fe». Y el decreto precisa: «La edad de la discreción para la Comunión es aquella en la que el niño sabe distinguir el Pan eucarístico del pan ordinario y corporal.» Pero el decreto, sobre todo en Francia, no es recibido sin alguna inquietud. Pío X, con gran prudencia, decide entonces que se tenga en cuenta el juicio de la familia y del párroco para fijar la edad de la «Comunión privada». Al mismo tiempo se conserva la costumbre de la «Comunión solemne» al término del curso de catecismo. Y para subrayar debidamente que la discusión queda cerrada, Pío X recibe, en agosto de 1912, a cuatrocientos niños franceses que han venido a Roma a hacer su Primera Comunión. En adelante quedan establecidas en la Iglesia costumbres que entran cada vez más en la vida corriente y que nadie discute.

1. Ver inmediatamente.

## Grandes devociones y peregrinaciones

El desarrollo de la práctica eucarística traduce en el comportamiento de los fieles una realidad de capital importancia: la primacía reconocida, entre todas las devociones, de la que tiene por objeto a Cristo. Tras una especie de eclipse,[1] los grandes maestros espirituales del siglo XIX habían tomado de los del XVII la idea de que no se puede ir a Dios sino por mediación del Hombre-Dios, que ha vivido, sufrido y muerto como todos los hombres. De Lacordaire al abate Perreyve, de Monseñor De Ségur al Padre Faber, podría hacerse una antología singularmente rica de textos cuyo único tema es Cristo Jesús. Es un hecho definitivo: a la Segunda Persona de la Santísima Trinidad van, en su inmensa mayoría, pensamientos, oraciones, homenajes, hasta el punto de que a veces podría preguntarse si, en el espíritu de los cristianos, las otras dos Personas no han quedado un poco borrosas. León XIII dedica al Espíritu Santo dos encíclicas; pero alcanzan menos resonancia que todas las dedicadas por los cuatro Pontífices a Jesucristo en sus diversos aspectos y manifestaciones. Símbolos tangibles de esa gran corriente de las almas son las colosales estatuas de Cristo que se levantan en lo alto de las montañas, en los Alpes como en los Andes o en la admirable bahía de

1. Ver t. XII, cap. V.

Río de Janeiro. El Cristianismo del siglo XX estará centrado en Cristo.

Es a él a quien se adora en la Hostia, en la que está realmente presente. La devoción al *Santísimo Sacramento* ocupa un puesto cada vez mayor en la vida de las almas. Antes de ser el Pontífice que abre un amplio acceso a la Sagrada Mesa, Pío X habrá sido el sacerdote que, siendo Obispo de Mantua o Patriarca de Venecia, lo ha hecho todo para reavivar la devoción a la Eucaristía, multiplicando los grupos de adoradores de Jesús-Hostia, reconstituyendo la Compañía del Sacramento y ordenando que se rindan honores al Viático llevado a los enfermos. Los teólogos meditan en el misterio eucarístico —restaurando muchas veces, desde luego, los temas teológicos del siglo XI— e insisten en el hecho de que comulgar no es sólo tratar de captar un alimento divino, sino querer asimilarse a él y ser cambiado por él: lo que conduce inmediatamente a la frecuente Comunión. Se crean y desarrollan institutos y congregaciones cuya finalidad es la adoración del Santísimo Sacramento: después de las religiosas de la Adoración reparadora, fundadas, en 1848, por Teodolinda Dubouché, los Padres del Santísimo Sacramento y las Siervas del Santísimo Sacramento, establecidos por el Padre Eymard, no sólo para «reparar» los pecados de los hombres, sino para hacer irradiar el espíritu cristiano por medio de la Hostia. Nacen también y se desarrollan otras prácticas piadosas: la Adoración Perpetua y la Adoración Nocturna, lanzadas antaño por el canónigo Sinibaldi, en Roma, y después por Monseñor Miollis, Obispo de Digne, por el judío convertido Hermann Cohen y Monseñor De la Bouillerie, y cuyo apóstol se hizo Philibert de Vrau (1829-1905); la vieja práctica medieval, tan cara al corazón de San Francisco de Sales, las Cuarenta Horas, vuelve a ocupar un puesto de honor. Multiplícanse las procesiones del Santísimo Sacramento. La creación de los Congresos Eucarísticos[1] añade a este conjunto una pieza maestra. Las Cofradías del Santísimo Sacramento existen en numerosas parroquias. Se extiende la Adoración Nocturna a los enfermos. Y se asocia a los niños a todo este movimiento mediante la Cruzada eucarística a la que Pío XI calificará de aprendizaje de la Acción Católica.

1. Ver comienzo del presente capítulo.

Pero el objeto de la devoción a Jesucristo no se endereza a una idea abstracta, por rica de resonancias que sea, sino a una Persona revestida de la naturaleza humana y que ha traído a la humanidad un mensaje de amor. Así, la devoción se aplica con predilección al Hombre-Dios, al Consolador, al Crucificado. No hay un solo aspecto en que pueda considerársele que no sea objeto de culto. La más tierna piedad se dirige al Niño Jesús, cuyo nombre lleva la más grande santa de la época; bajo su Nombre se reúnen diversas cofradías; toda una literatura de valor muy desigual —hay que reconocerlo— saca del ejemplo del Niño Jesús numerosos comentarios sobre la virtud de la infancia. Pero es más aún el Crucificado, el Hombre-Dios ofrecido como víctima por la salvación de los hombres, quien retiene la atención y llena de amor a los fieles. Comentar la Pasión es tema corriente para los predicadores. Cada uno de sus detalles es considerado, meditado, exaltado: el santo hombre de Tours, Léon Dupont se había hecho el promotor del culto de la Santa Faz. El Padre Faber enseña el de la Preciosa Sangre; y cuando *Margarita Sinclair* (1900-1925), la joven costurera santa de Escocia, entre las clarisas como humilde lega, querrá ser «Sor Francisca de las Cinco Llagas».

De todas estas devociones a Cristo, la más poderosa y la más difundida es —cada vez más— la del *Sagrado Corazón.* A partir de 1870 cobra tales vuelos, que muchos católicos de nuestros días están convencidos de que empieza por esas fechas, olvidando sus orígenes en «el Gran Siglo de las Almas», con San Juan Eudes y Santa Margarita María, y el impulso que se le ha dado a partir de mediados del siglo XIX.[1] Francia —donde naciera esta devoción— contribuye no poco a su desarrollo. Tras

1. Ver t. XI, cap. VIII, y *«El Gran Siglo de las Almas»*.

las desgracias de la guerra franco-alemana, un poderoso movimiento de opinión lleva a realizar la idea, nacida del Padre Argant y del seglar Alexandre Legentil, de un voto nacional para la erección en París de una basílica al Sagrado Corazón: se levanta sobre la más alta de las colinas parisienses y queda concluida en 1919. Otros países se unen a este movimiento de piedad; y hay Estados que consagran a sus pueblos al Sagrado Corazón, como el Ecuador de García Moreno, Colombia en 1900, la España de Alfonso XIII. Lo mismo hacen las órdenes religiosas, como los dominicos bajo el generalato del Padre Jandel. Son cada vez más numerosos los institutos y congregaciones que llevan el nombre del Sagrado Corazón. Para propagar esta devoción se fundan obras y cofradías. Lanzada por el Padre Ramiére y el Apostolado de la Oración, tomada por la R. M. Droste zu Vischering, sobrina del Obispo, llamada en religión «María del Divino Corazón», y las Hermanas del Buen Pastor de Oporto, es sometida a León XIII, en 1898, la idea de consagrar el género humano al Sagrado Corazón, cosa que realiza al año siguiente.[1] Mes del Sagrado Corazón, Letanías del Sagrado Corazón, numerosas iglesias consagradas al Sagrado Corazón, práctica del «primer viernes» de cada mes: otras tantas señales de la popularidad de esta devoción. Además, va acompañada de una mayor profundidad teológica. El Sagrado Corazón es «el símbolo expresivo y viviente del amor que Jesús ha tenido y tiene por los hombres», pero es al mismo tiempo la expresión de la voluntad divina de que el hombre imite a Jesús en sus perfecciones.[2] En este sentido, esa devoción —que algunos aún vacilan en apreciar, sobre todo por las formas estéticas bastante discutibles en que se presenta—, trabaja eficazmente para hacer conocer y difundir mejor el mensaje de Cristo, único modelo de los espíritus y de las conciencias. Esta es la razón de que siga viva en nuestros días. Inspirará al Padre Gemelli cuando funde en Milán la gran Universidad «del Sagrado Corazón». Tendrá sus almas fervorosas y sus apóstoles, como ese *Padre Mateo* (1875-1960) —Mateo Crawley Boevey y Murga—, picpuchino, al que hemos conocido, enfermizo, menudo, como reducido a no ser más que una llama y a quien su influyente acción, primero en América del Sur y después en Europa y en Asia, sancionada por innumerables conversiones, valió el título de Apóstol mundial del Sagrado Corazón.[1]

1. Ver el comienzo del vol. XII.
2. P. Bainvel, *La dévotion au Sacré-Coeur*, pp. 157-158.

Una forma aún más reciente de devoción a Dios hecho hombre fue instaurada por Pío XI en 1925, por la institución de la fiesta de *Cristo Rey*. Menos fácil de penetrar, sin dirigirse tan directamente al corazón de las masas, esta devoción no deja de ser quizá la más significativa de las profundas intenciones del Pontífice que la consagró y de la Iglesia del siglo XX. La realeza de que se trata es mesiánica. Es a Cristo que impera en las almas, que impone su soberana autoridad a las sociedades humanas en lo que éstas tienen de espirituales, a quien debe adorarse; a este Cristo es a quien hay que colocar en el centro de toda vida. La idea había sido lanzada, en 1877, en Paray-le-Monial, por el R. P. Devron y el barón de Sorachaga, fundadores de la *Sociedad del Reino de Cristo* —el título ya era expresivo—; después fue restaurada por una simple seglar, una madre de familia, Marthe de Noaillat (1865-1926), que había desarrollado la Sociedad como «Liga Universal de Cristo Rey».[2] Al hacerse cargo de esa idea, Pío XI daba a esta devoción un impulso que, hasta nuestros días, ha permanecido sensible; en lo alto de las montañas se erigen estatuas de Cristo Rey; a Cristo Rey sirven los miembros de la «Archicofradía» y de «la milicia» que llevan su nombre. Y al tomar por título el de *Sociedad de Cristo Rey*, los antiguos «misioneros de la Cruz Blanca» en Sarre se definen como dedicados al servicio de la paz, de la fraternidad social y de

1. *Le P. Mateo*, por el R. P. Mouly (Montgeron, 1960).
2. *Marthe de Noaillat*, por Simone de Noilla-Ponvert (París, 1931).

la unidad cristiana: los tres mayores atributos de la realeza de Cristo.

Sólo otra devoción puede rivalizar con ésta dedicada a Cristo en sus diversos aspectos: la *devoción a la Santísima Virgen*. Evidentemente, no es del mismo orden: contrariamente a lo que pretenden los críticos de la «mariolatría», los católicos no adoran a la Madre de Dios. Ya lo dejó bien subrayado Bossuet: en María —como en todos los santos— los católicos no reverencian más que «los milagros de la mano del Altísimo, la comunicación de su gracia, la efusión de su gloria y la santa y gloriosa dependencia, por la que permanecen eternamente sometidos a aquel primer Ser, al que se refiere en definitiva todo culto». Pero es verdad que la inmensa mayoría de los fieles católicos se dirigen a Cristo a través de su Madre. Toda la inmensa ternura que, desde San Bernardo y sus contemporáneos, hincha el pecho de los fieles, culmina en su triunfo. Sucediendo a los apóstoles marianos de los tiempos clásicos, los Grignion de Montfort y otros, todo un ejército de directores espirituales y de místicos ha trabajado maravillosamente para acrecentar la piedad para con la Virgen. Muchos acontecimientos actuaron en idéntico sentido, lo mismo la proclamación del Dogma de la Inmaculada Concepción, en 1854, que las sucesivas apariciones por las que la santa Virgen manifiesta la atención maternal que siente por los hombres. El impulso es tan poderoso que, en adelante, no puede menos de acelerarse, reforzado aún por esas otras apariciones de las que ya hemos señalado.[1] Los cuatro Papas de nuestro período son grandes devotos de la Virgen Madre: León XIII y Pío XI, los dos pontífices «políticos», le dedican encíclicas en las que desborda el amor. Ninguno de los grandes santos, ninguna de las santas figuras de estos setenta años ha dejado de manifestar profundo celo por María, de Dom Bosco a Dom Orione, de Contardo Ferrini al Padre De Foucauld; hay incluso verdaderos «locos de Nuestra Señora», como ese Padre Maximiliano Kolbe, polaco, que morirá —auténtico mártir de la caridad— en un campo de concentración alemán, ocupando voluntariamente el puesto de un compañero designado como rehén.[1]. Cuando la literatura vuelve a hacerse cristiana, la devoción mariana inspira a muchos escritores algunas de sus más bellas páginas: Péguy, buen peregrino, canta en su marcha a Nuestra Señora de Beauce; Claudel, en Brangues, va a orar ante la Virgen del mediodía; y Psichari cae, junto al cañón del 75, con el rosario en la mano. En cuanto a los artistas que, desde el Renacimiento, han hecho de la Santísima Virgen el modelo más frecuentemente pintado, siguen evocándola con el mismo celo abundante.

Innumerables son las señales de esta gloria mariana. ¿Cuántas Congregaciones, Ordenes, Institutos se crean aún, añadiéndose a tantas otras, colocadas bajo la advocación de María, con títulos que se refieren a sus atributos, a sus gracias? Oblatos de María Inmaculada, Maristas, Marianistas, Asuncionistas, Servitas de María, Congregación de Jesús y María, Montfortianos, Padres de la Salette: la lista de los Institutos de hombres sería larga y supondría al menos cuarenta nombres. Pero, si se trata de mujeres, sólo Dios podría indicar una cifra: Damas de María Auxiliadora, de María Reparadora, de Nuestra Señora del Cenáculo y todas las Hermanas, las Hermanitas, todas las Religiosas, todas las Oblatas... Sólo de Derecho pontificio habrá en 1939 seis Institutos de nombre mariano en Alemania, cinco en Bélgica, cuatro en Canadá, cuatro en España, tres en Estados Unidos, quince en Francia, cuatro en Holanda, diecisiete en Italia, uno en Polonia, uno en Checoslovaquia... ¡Emulación sorprendente! Y aún dejamos de lado, lo mismo en hombres que en mujeres, los Institutos de Derecho episcopal, que pululan por doquier: sólo haremos una excepción para citar a esos *Misioneros de la Inmaculada Concepción* que el *Padre Peydessus* (1807-1882), apóstol mariano de Bigorre, fundó en Garai-

1. Sobre las apariciones de la Stma. Virgen, ver, más arriba, p. 221.

1. María Winowska, *Le Fou de Notre-Dame, Maximilien Kolbe* (París, 1956).

son antes de instalarlas en Lourdes, y a los que todos los peregrinos aprendieron a amar como «Padres de la Gruta».[1]

Pero éste no es más que uno de los aspectos de ese prodigioso movimiento de fervor mariano que recorre todo nuestro período. Hay otros, no menos significativos. Veremos, dentro de un momento, el puesto ocupado por las peregrinaciones; en las manifestaciones públicas de devoción; gran número de los santuarios que atraen a piadosas cohortes son de advocación mariana: sólo en Francia se han podido contar hasta mil. Para estudiar teológicamente el mensaje de la Virgen Madre, se reúnen *Congresos marianos* a partir de 1910; el Cardenal Mercier lanza una corriente de estudios; se fundan sociedades de estudios marianos en Francia, Canadá y Bélgica; en vísperas de 1939, establece sus bases la Academia Mariana. Enorme extensión alcanzan las asociaciones que agrupan a los devotos de la Virgen. Incontables son las cofradías relacionadas con la Medalla Milagrosa, con Lourdes, con Fátima. *Las Hijas de María*, restauradas hacia 1820, oficialmente restablecidas por Pío IX en 1847, en todas las parroquias, reúnen a las jóvenes para su santificación personal y para el apostolado: en 1939 no están lejos de ser el millón de adheridas. En 1921, *Frank Duff*, funcionario del ministerio de Finanzas en Dublín, tras haber leído el *Tratado de la verdadera devoción a la Santísima Virgen*, de San Luis-María Grignion de Montfort, decide ponerse al servicio de la causa de la mediación de María, reúne en torno a sí a algunas humildes mujeres y a dos o tres hombres: es el punto de partida de la *Legión de María* que, dieciocho años después, estará instalada en veinte países,[2] con una organización y una terminología bastante especiales, inspiradas en la legión romana, empresa de formación y apostolado cuya importancia se medirá cuando tenga sus mártires en la China roja. Es un verdadero mundo el de la devoción mariana, con su *Mes de María*, su práctica del *Rosario* meditado, sus innumerables formas de piedad popular, sus oraciones indulgenciadas, sus veneradas estatuas, un mundo del que no llegan a dar completa idea ni siquiera los cuatro monumentales volúmenes de la enciclopedia *María*, dirigida por el Padre Du Manoir. ¿Podrá decirse que algunos de esos devotos de la Virgen le conceden demasiada importancia, que los teólogos que empiezan a hablar de María «co-redentora» van demasiado lejos? La mayoría de los católicos hace suya la afirmación de uno de los más eminentes especialistas «mariólogos»:[1] *«María es un medio, un paso, un camino hacia* Dios: el impulso mariano debe llegar a su término, que es Cristo.»

¿Qué podría citarse aún al lado de esas gigantescas corrientes? Esposo de María, San José, alcanza toda su importancia en la devoción católica: en 1889, León XIII ha publicado una encíclica acerca de él; le ha consagrado el mes de marzo, ha compuesto en su honor una bella plegaria; en 1910, Pío X lo proclama Patrono de la Iglesia universal. Hay cofradías que llevan su nombre; en Canadá, «el Pequeño Hermano André», su devoto, está en el origen de un movimiento que se hará considerable.[2] ¿Cuál de los demás santos podría rivalizar con tan prestigiosas figuras? Con todo, algunos ven aumentar su influencia: San Francisco de Asís, San Vicente de Paúl y, sobre todo, muy pronto, en cuanto sus virtudes heroicas son reconocidas por la Iglesia, la pequeña santa cuya joven figura va a fascinar a las almas: santa Teresa de Lisieux.

De todas las formas que toma la devoción para manifestarse, hay una cuya aparición debemos subrayar: o mejor dicho, su renacimiento: las *peregrinaciones*. En 1872, Monsieur

1. Gaétan Bernoville, *Jean Louis Peydessus* (París, 1958).

2. Hasta agosto de 1940, Mlle. O'Brien no llegó a Francia, refugiado en Nevers como consecuencia de la guerra; el obispo Monseñor Flynn, tras haber vacilado, apoyó el movimiento.

1. El abate R. Laurentin, hoy el mejor especialista de la historia de Lourdes y de la teología mariana.

2. Ver sobre «el Pequeño Hermano André», más arriba, cap. X.

Thiers las ha llamado «supersticiones irrisorias»; ¡es verdad que anunciaba al mismo tiempo que los ferrocarriles no pasarían nunca de ser unos «juguetes»! Es éste uno de los fenómenos religiosos más singulares de la época. Iniciado en el período precedente, el movimiento de renacimiento alcanza tal importancia que constituye uno de los rasgos más llamativos de la fe católica a comienzos del siglo XX. Además, su carácter evoluciona. Después de 1870 y durante unos quince años, parece tener el aspecto de manifestación pública que afirma la potencia y vitalidad del catolicismo frente a sus adversarios: tal es el sentido evidente de las peregrinaciones francesas a Paray-le-Monial y a otros lugares.[1] Pero muy pronto las peregrinaciones toman otro acento penitencial, el mismo que poseían en la Edad Media. Tal es la intención de sus organizadores, el Padre Vicente de Paúl Bailly y después, de manera más audaz, a Tierra Santa, a partir de 1882, el Reverendo Padre Picard, de los Agustinos de la Asunción. Las que conducen a Lourdes a aquellas muchedumbres cada vez más numerosas, de las que habla Zola, obedecen a la misma intención. Sobre la célebre explanada es ya frecuente ver a 60 000, 80 000 ó 100 000 fieles, mientras los camilleros voluntarios llevan hasta la piscina milagrosa a un número cada vez mayor de débiles y enfermos. A partir de 1900 puede decirse que la práctica de las peregrinaciones ha vuelto a ocupar su sitio en las costumbres. Es verdad que algunos pueblos católicos no la perdieron nunca: los irlandeses no han cesado jamás de ir en peregrinación a Croagh Patrick, en el condado de Mayo, ni los polacos a Czentochowa, ni los alemanes a Altöting y a Mariazel, ni los suizos a Einsiedeln. Los grandes centros de peregrinación son Roma, Jerusalén, Santiago de Compostela, que vuelve a encontrar su puesto internacional, Asís y los centros marianos: La Salette, Lourdes, Fátima —Fátima, donde los peregrinos deben acampar al aire libre, durante mucho tiempo, bajo el sol y al relente—. Se establece una organización, con la ayuda de los ferrocarriles, para ayudar a los ejércitos de peregrinos en sus desplazamientos. Pero también están los aislados, los tenaces, que van a pie, como los «palmeros» y los *jacquots* de antaño: * así, Péguy, en 1912, para suplicar a Nuestra Señora que devolviera la salud a su hijito, va de París a Chartres en tres días, dando un ejemplo que otros seguirán. En 1935 un profesor y cuatro estudiantes deciden imitarlo y ese es el punto de partida de esa peregrinación que, por los senderos de Beauce, después de la segunda guerra mundial, lanzará cada año a diez mil, quince mil, veinte mil muchachos de ambos sexos, entusiastas en sus cánticos.

Todas esas marchas hacia Dios, todas esas devociones colectivas, tienen un sentido muy diverso de lo espectacular. Traducen una nueva toma de conciencia de la Iglesia por sí misma, que se ha realizado a lo largo de todo el siglo XIX, a la que no contribuyeron poco Moehler en Alemania y Lacordaire y después el Cardenal Pie en Francia: León XIII la anunciaba en su *Immortale Dei* y el Concilio Vaticano la sancionaba. Los católicos sienten cada vez más que toda su vida religiosa tiene por marco la Iglesia y que por ella se cumple en plenitud. A partir de 1900, más o menos, los libros del Cardenal Mercier, del Padre Prat, llevan a la piedad católica a la idea —que será capital en nuestra época— de que la Iglesia es el Cuerpo místico de Cristo. «El Verbo Encarnado, dice el Cardenal Mercier, es la Cabeza de un cuerpo vivo, la Iglesia, cuyos fieles son los miembros y participan de su vida.» [1] Una Iglesia más unida, más fraternal, de la que se siente responsable cada católico y que, por consiguiente, debe ser más conquistadora, más influyente: a esto es a lo que llegan perfectamente los movimientos de devoción, lo

1. Ver cap. III, vol. XII.

* Los «palmeros» eran los peregrinos que, en señal de su devoción, llevaban palmas; los *jacquots* (de Jacques = Santiago) fueron los peregrinos de Compostela, a los que el pueblo francés dio ese nombre familiar, que se ha hecho célebre. *(Nota del traductor.)*

1. Monseñor Mercier, *La Vie interieure* (París, 1923).

mismo que aquellos cuyos cuadros proporciona la Acción Católica: ambos elementos están unidos. «Cuanto más penetre Jesucristo en nosotros, más entraremos los unos en los otros por la caridad»,[1] exclama el Padre Monsabré, el gran predicador de Nuestra Señora. La Iglesia de Cristo evoluciona a la vez en un sentido apostólico y comunitario, al mismo tiempo que prosigue el esfuerzo dos veces milenario para el ahondamiento y la purificación de la fe.

## Dos precursores: el Padre Anizan y el párroco Rémillieux

Porque la Iglesia evoluciona, como es normal en una institución histórica; la vida religiosa evoluciona. Ya lo hizo en los años precedentes; por algunas señales muy claras había podido comprobarse que se manifestaban nuevas tendencias y que se habían tomado ya opciones para el porvenir.[2] La acción de algunos hombres había preparado ya visiblemente ese porvenir: por ejemplo, la de un Padre Chévrier, el santo fundador del *Prado*, en Lyón, o la de San Juan Bosco, de genio profético, o la del abate Mermillod, en Suiza, párroco popular y comunitario antes de llegar a Obispo, Cardenal y gran promotor del catolicismo social. Ya no se trataba de señales precursoras ni de opciones lejanas: las corrientes se concretan, se toman posiciones, es todo un movimiento el que se inicia e impulsa a una renovación no sólo de los procedimientos y de los métodos, sino también de las perspectivas. Una vez más, como tantas otras lo hiciera en la historia, la Iglesia, permaneciendo siempre fiel a los imperativos de la tradición, va a tratar de adaptarse a las circunstancias históricas para estar más dispuesta a llevar a los hombres el Mensaje.

Aquellos y aquellas que hace cincuenta, cuarenta o treinta años abrieron los caminos por los que ahora avanzamos nosotros, son a la vez demasiado numerosos y próximos a nuestro tiempo para que intentemos enumerarlos a todos: tanto más que muchos de ellos, y no los menores, viven aún. Mas para comprender el sentido de sus esfuerzos y las dificultades con las que chocaron, basta observar la vida de dos de los más significativos: el *Padre Anizan* y el *párroco Rémillieux*.

Hacia 1890, el barrio de Charonne, en París, amasijo confuso de talleres, de terrenos baldíos, bailes populares y tugurios, era desde luego uno de los arrabales de la capital en que la Cruz parecía representar menos. Una población en la que eran numerosos los parados profesionales, los buscados por la justicia y las prostitutas, ofrecía un terreno poco favorable a una acción apostólica. Veinticinco años antes, un hombre de corazón de apóstol, un amigo de Ozanam, miembro del joven Instituto de los Hermanos de San Vicente de Paúl, el Padre Planchat, había intentado la audaz empresa de instalar allí un patronato, antes de caer bajo las balas de un pelotón de la Commune;[1] pero, a decir verdad, no había obtenido muchos resultados.

Pero en aquella tierra ingrata trabajaba un joven sacerdote, hijo del mismo instituto y, como el Padre Planchat, preocupado hasta la angustia por la separación de las masas proletarias de la Iglesia y por el hecho de que ésta pareciera ofrecerles un rostro poco a propósito para seducirlas. No sólo había logrado en cinco años, a fuerza de caridad, que su sotana fuese aceptada en los peores tugurios y en las más dudosas sentinas, sino que había concebido todo un programa para reinstaurar a la Iglesia en los sectores descristianizados. Los lugares de culto eran poco numerosos y demasiado reducidos en los barrios populares; había de edificar otros; ya en 1892 plantaba en medio de Charonne la primera de las Capillas de Socorro, cuyo uso fue generalizándose. A la Iglesia le faltaba contacto directo con las masas: había que crear organismos que aseguraran ese contacto y, de hecho, él fundó el Secretariado popular, un Comité de iniciativa,

1. *Exposé du dogme catholique*, t. VI, p. 247.
2. Ver t. XI, cap. VIII.

1. Ver comienzo del cap. III del vol. XII.

llamado «Comité del bien» —incluso abierto a los no practicantes— y todo un sistema de Conferencias populares. El catolicismo ya no debía aparecer más a las masas proletarias como indiferente a sus intereses, y por eso el joven vicario de Santa Ana militaba a favor de las uniones profesionales, entre los deshollinadores y los ebanistas. La vida sacramental debía ser accesible a todos: en Charonne se celebraba una misa a la una de la tarde, los domingos, y se hacía el esfuerzo de asociar a la liturgia a toda una asistencia que ya no sería más una masa amorfa... Ese joven sacerdote, que bastante antes de 1900 había presentido también los *Chantiers du Cardinal*, la Acción Católica, el sindicalismo cristiano y la parroquia comunitaria, se llamaba *Jean-Émile Anizan* (1853-1928).

Era un hombre de aspecto fino y enfermizo, de tan visible ardor apostólico, que era imposible oírle sin sentirse conmovido. A los veinte años, siendo seminarista en San Sulpicio, la lectura en el refectorio, *recto tono*, de la vida del Padre Planchat, había inclinado su atención al gran drama de la época, la apostasía de las masas. De regreso, después de su ordenación sacerdotal, a su tierra natal orleanesa, por orden de su imperioso Obispo Monseñor Dupanloup, hizo durante ocho años su aprendizaje de sacerdote de los barrios pobres. Había experimentado el sentimiento creciente de un desacuerdo entre la existencia en una parroquia relativamente cómoda y las exigencias del apostolado entre las masas. Pero al mismo tiempo, y no es éste uno de los capítulos menos importantes de su historia, meditó largamente acerca de la necesidad, para los hombres que quieran dedicarse a la acción por Cristo, de asegurar bien sus bases espirituales, desarrollando en ellos el espíritu de oración.

Tocado, según su frase, «del mal de Dios», pensó entonces que no se cumpliría su vocación sino sobre las huellas del Padre Planchat, en el mismo Instituto; y así, como Hermano de San Vicente de Paúl, fue destinado a Santa Ana de Charonne. Su éxito atrajo la atención de la gente. Nombrado, en 1895, primer asistente de su congregación y más tarde Secretario general de la *Unión de las obras*, aprovechó esos puestos para ampliar su campo de acción, pero sin abandonar las directrices que, siendo vicario, había conocido. Surgieron otras Capillas de Socorro en diversos barrios parisienses; se abrieron más círculos de estudios. Mientras, el Padre Anizan multiplicaba sus conferencias en los seminarios o ante públicos seglares no sólo en Francia, sino también en Canadá, para exponer sus nuevos métodos, sin dejar de encontrar tiempo para ocuparse de los militares y forasteros. Alcanzó el punto culminante de esa actividad cuando, en 1909, fundó el primer sindicato de obreros católicos entre los trabajadores de la edificación.[1]

Colocado, desde 1907, al frente de su Instituto como Superior general, al mismo tiempo que aumentaba su desarrollo meditaba en un cambio de orientación para hacerlo más eficaz. En la época de Maurice Maignen era útil abrir patronatos; pero ahora éstos existían casi en todas partes. ¿No convenía más promover verdaderas parroquias obreras, con sacerdotes especialmente preparados, cuya vida pobre «desharía los argumentos de que se arman los impíos», y que tendrían junto a ellos equipos de seglares decididos a ayudarles? Sin duda alguna, semejante programa iba muy adelante con respecto a la época. Denunciado a Roma por uno de los sacerdotes de su Instituto, acusado de «modernismo social», se le avisó, en enero de 1914, que la Congregación de Religiosos lo había depuesto, junto con todo su consejo. Quebrantado por la injusticia, el Padre Anizan no dejó de ser tal como había sido hasta entonces, heroico con simplicidad, sometiéndose inmediatamente, como buen hijo de la Iglesia y esperando incluso, para pedir que se le apartara de los Hermanos de San Vicente de Paúl, a que muchos otros le hubiesen enseñado el camino y pasando poco después, aunque ya sexagenario, como capellán voluntario a buscar en el frente otras ocasiones de entrega.

Los tiempos habían cambiado. En 1916, cuando el Padre Anizan debía abandonar las

1. Ver vol. XII.

trincheras, agotado, Benedicto XV, que había estudiado personalmente su caso, le ofreció una parroquia obrera en Clichy. Así, pues, la prueba había servido al bien. Mientras en Nuestra Señora Auxiliadora el nuevo párroco comenzaba a aplicar sus ideas, preparaba una creación: la de un instituto nuevo, especialmente ordenado al apostolado obrero según los métodos que él había concebido y experimentado. «Queremos —decía— ofrecer a los obispos sacerdotes para las parroquias pobres, a ser posible para las más difíciles.» En la Navidad de 1918 su fundación no sólo era aceptada, sino plenamente bendecida. Los *Hijos de la Caridad* habían nacido, seguidos muy pronto de una rama femenina, dedicados a la obra *de hacer presente a Cristo entre las masas* que lo han perdido. Las parroquias misioneras y comunitarias que aparecerán en Francia después de la segunda guerra mundial tendrán aquí sus orígenes y otras muchas encontrarán sus cuadros entre los hijos del P. Anizan.

En cuanto a él, sin dejar de llevar adelante a su joven instituto, lanzando a sus hijos a toda clase de obras, mostrábase —como lo había sido siempre— exacto a la escucha del porvenir. Cuando el abate Cardijn fundó en Bélgica la J.O.C., fue el Padre Anizan quien le ayudó, con el abate Guérin, a instalarla en Francia.[1] Por entonces había adelgazado terriblemente; estaba cansado, pero seguía infatigable. En el barrio de Charonne, el de sus primeros esfuerzos para hacer a Cristo presente entre los pobres, había nacido una nueva parroquia, confiada a sus hijos: volvió allí y allí murió entre atroces sufrimientos el 1.º de mayo de 1928. Un apóstol que había mostrado el camino a la Iglesia de los nuevos apóstoles.[2]

Al mismo tiempo, en Lyón, otro sacerdote, más oscuro, proseguía una experiencia que, en bastantes aspectos, se unía a la del Padre Anizan. No era un sitio agradable aquel arrabal pelado, estirado junto a la carretera de Grenoble, un conjunto de casuchas y de barracas de madera y hojalata, donde, en 1919, *Laurent Rémillieux* (1882-1949) llegó encargado por sus superiores para instalar allí una parroquia. Aquella zona sin encanto alguno, llamada «el Transvaal» por el pueblo, contaba con 4 000 posibles ovejas, socialmente muy dispares. Había que hacerlo todo de nuevo.

El nuevo párroco era un hombre sencillo, modesto, perfectamente desprovisto de los grandes dones y de los sorprendentes carismas que parecen designar públicamente a los mensajeros del Altísimo. Aquel hombre pesado, achaparrado, de cara redonda y roja, de aire bonachón, de cráneo prematuramente calvo, *nada tenía en su apariencia de un conductor de* hombres de fecundas audacias. Pero tenía en sí esa humildad que permite entender las lecciones de los hechos y conformar a ellos las propias acciones. Y, modestamente, intentando edificar lo mejor posible su parroquia, Notre-Dame Saint-Alban, haría de ella la parroquia-piloto, cuyo ejemplo seguirían otras muchas.

Su parroquia... ¿Podía hablarse de parroquia al referirse a aquel conjunto heteróclito de tres circunscripciones separadas de vecinos —sus eventuales parroquianos— a quienes nada unía entre sí? Y ni siquiera había iglesia. Hizo sus veces una barraca que tenía exactamente noventa metros cuadrados. Tampoco había casa cural: una segunda «barraca Adrian», herencia de los parques militares, hizo el oficio. Toda aquella desnudez era indudablemente providencial y así la consideró el párroco, diciéndose que en medio de aquella población de arrabaleros, de peones y traperos, una iglesia sólida, una casa cural de piedras, aunque fuera modesta, hubiera sido un escándalo. Entre los pobres había que ser pobres: y Laurent Rémillieux lo fue, de hecho tanto como de espíritu.

A comienzos de diciembre de 1919 celebró su primera misa en la barraca-capilla, ante una asistencia bastante reducida. A la salida las mujeres acudieron a hablar con él. Querían —¿era una intención pura?— repetirle una frase que habían oído de labios de uno de

1. Ver más arriba.
2. Ver *Jean-Émile Anizan*, por el abate Gabriel Bard (París, 1945) y también la admirable *Choix de Lettres* realizado por los Hijos de la Caridad (Issy, 1949).

los asistentes: «Ya tenemos a un cura instalado en el barrio; ya veréis: irá a hablarnos de monis.» Y como el sermón hubiera terminado sin petición de dinero, el compadre manifestó su admiración con una palabrota. El hecho pareció al Padre Rémillieux una especie de advertencia. Descubría a la vez la barrera que el dinero levanta tantas veces entre la Iglesia y los pobres y la pequeña brecha que, sin saberlo, acababa de abrir en ese muro. Al día siguiente un comunicado enviado a todos los feligreses les anunciaba que en Notre-Dame Saint-Alban nunca habría cuestaciones, que no se pediría retribución alguna por bautizos, ni bodas, ni entierros, que los sacerdotes vivirían de la caridad anónima de quienes quisieran ayudarles.

Tal fue la primera reforma que Laurent Rémillieux llevó a cabo, y durante el cuarto de siglo largo que estuvo al frente de su parroquia siguió siendo totalmente fiel al principio que él mismo había puesto. No sin experimentar momentos de dificultades, de angustia, especialmente durante la segunda guerra mundial. En Notre-Dame Saint-Alban nunca hubo sillas de pago, ni huchas, ni peticiones; y estando el cementerio precisamente en terrenos de la parroquia, las familias de los muertos más desheredados comprobaron que habían sido enterrados gratuitamente, con todos los esplendores de la liturgia. Como de todas maneras se necesitaba al menos un poco de dinero para mantener la iglesia, se colocó una cajita a la entrada con un nombre que a algunos pareció extravagante: «Vida del alma»; cada uno podía introducir en ella su óbolo; cada mes se daban minuciosas cuentas acerca del empleo de aquel dinero.

Semejante experiencia tenía en sí un valor apologético bastante claro: en septiembre de 1944, cuando llegaron los miembros de la Resistencia, incluidos los comunistas, a proponer al párroco Rémillieux la vicepresidencia de su comité, uno de ellos le dijo: «Usted ha roto el yugo del dinero.» Mas sería un error ver en esa decisión espectacular lo esencial de la obra realizada en Notre-Dame Saint-Alban. Al desembarazarse de la servidumbre del dinero, el Padre Rémillieux sólo había querido preparar caminos por los que él pensaba llevar a su pueblo a la Iglesia. En este designio siguieron otras medidas. Como su población era sobre todo obrera, se necesitaba concebir la parroquia —y realizarla— para la clase obrera, en su espíritu y en sus horarios y no en función de algunas piadosas damas que ocupaban los reclinatorios. Y esa intención de principio debía conducir, paso a paso, a una renovación de los usos y costumbres, de la que algunos se mostraron bastante extrañados.

El primer terreno fue el de la liturgia. La misa dejó de ser una lectura en voz baja de textos inaudibles, acompañada de una serie de gestos incomprensibles y se convirtió —o volvió a ser...— en lo que era en sus orígenes: una ceremonia en la que todo el pueblo cristiano estaba invitado a participar. Hecho mínimo que pareció revolucionario —cuando, en realidad, el *ritus servandus in celebratione missae* la preveía formalmente—, el altar fue dispuesto cara al público, que en adelante pudo ver al sacerdote mientras oficiaba. Se dieron comentarios en francés de los principales textos litúrgicos. Se aprovechó toda ocasión para que los fieles comprendieran el verdadero sentido de los sacramentos: en el bautismo de un niño, el sacerdote comentaba las admirables fórmulas que introducen a una nueva alma en la Iglesia. En la «comunión solemne», tan del gusto de los familiares, se puso el acento sobre la renovación de las promesas del bautismo. Y cuando un muerto era llevado a tierra, el sacerdote destacaba en pocas palabras el sentido de la esperanza sobrenatural que un creyente debe atribuir a las ceremonias litúrgicas.

A esta acción pública, Laurent Rémillieux añadió otra, más secreta y personal. Trabajó —durante toda su vida— en hacer de su parroquia no ya una reunión administrativa de seres que se ignoran unos a otros, sino una familia espiritual capaz de dar, por su caridad y por su práctica, un irrecusable testimonio de Cristo. Estableciéronse entre las familias innumerables lazos: las «obras parroquiales» fueron ocasión de numerosos contactos verdaderamente fraternos. El Padre Rémillieux no deseaba llegar más lejos. Decía: «¿No hubiera

sido necesario, antes de llevar a los paganos el gran choque, que los primeros cristianos se hubieran formado durante siglos en la humildad y la vida generosa hasta el martirio?» Mejor aún que el Padre Anizan, había meditado la renovación comunitaria de la parroquia; pero la concebía menos misionera que aquél: los dos se completaban.

Laurent Rémillieux vivió lo bastante para ver el éxito de su obra y para confiarla a quienes él estimaba más capaces de continuarla: los Sacerdotes del Prado, Hijos del Padre Chévrier. Cuando, el 25 de agosto, se le enterró, Notre-Dame Saint-Alban, la nueva iglesia que él había hecho surgir de aquel terreno ingrato, era demasiado pequeña para contener a la muchedumbre de no creyentes y fieles, mezclados en aquella ocasión, venidos a rendir homenaje al humilde párroco. Los gitanos de las tartanas se codeaban con los burgueses de Lyón. Y se oía a un obrero decir a un camarada: «Este sí que creía.» [1]

## Hacia la Iglesia de los nuevos Apóstoles

Laurent Rémillieux, Jean-Émile Anizan son, entre otros, los testigos y protagonistas de una profunda evolución en el estado de ánimo y el comportamiento de los católicos, que no es uno de los aspectos menos importantes de la vida religiosa durante el período que llena el presente libro. Iniciada ya en el último tercio del siglo XIX, más clara a comienzos del XX, esta evolución se afirma de manera decisiva en el período entre las dos guerras. Su término será una Iglesia no ya nueva, pero sí renovada y más apta para enfrentarse con las dificultades de la época: la que los cristianos de hoy se esfuerzan por promover.

El primer síntoma de esa evolución que debemos señalar, ya que el hecho condiciona el resto, es que los católicos adquieren cada vez más conciencia de la situación en que se halla su religión. Esto no es nuevo: ha habido siempre en la Iglesia, incluso en épocas tradicionalmente consideradas como creyentes, hombres clarividentes que no se hacían ilusiones sobre el verdadero nivel de la fe: así, en pleno siglo de Luis XIV, el Cardenal Le Camus, Obispo de Grenoble, comparaba a China su diócesis descristianizada. Pero muchos católicos preferían ignorar el problema. Hacia 1830 sólo una pequeña selección, sobre todo la de los futuros católicos sociales, había prestado atención a la creciente apostasía del proletariado de las fábricas.[1] En varias ocasiones, Lacordaire había mostrado que allí había un gran peligro. Más tarde, Dom Bosco hacía lo mismo. En nuestro período los testimonios se multiplican; los católicos parecían cada vez más sensibles a esa preocupación. Así, el abate Calippe, joven seminarista en 1891, que exclama: «¡Debiera repetirse más que Francia y el mundo entero deben ser evangelizados aún!» Y el abate Naudet, el periodista, aplicaba —¡en 1893!— la expresión *país de misión* a Francia, cincuenta años antes de Godin y Daniel. En Olibet y después en Charonne, el joven abate Anizan; en Plaisance, en 1903, el abate Boyreau, hacen idénticas comprobaciones. Pero no es sólo la clase obrera la que parece en vías de descristianización, sino también los campos —Maurice Barrés evoca sus iglesias abandonadas— y la sociedad burguesa, cuyas estructuras cristianas amenazadas muestran Paul Bourget y Henri Bordeaux. En 1902, el Padre Forbes asegura —llegando sin duda muy lejos— que «la inmensa mayoría de los hombres está a punto de perder la fe». Esta toma de conciencia de un peligro muy grave está generalizada: es la que lanza a la acción al abate Cardijn, a Dom Orione y a tantos otros. El grito de alarma de Pío XI sobre el «*gran escándalo*», la pérdida de la clase obrera por la Iglesia, traduce una angustia ya muy difundida. Basta abrir la colección del periódico de los dominicos, *Sept*, para medir hasta qué punto los católicos

1. Al *Père Rémillieux*, ha consagrado Joseph Folliet, su amigo, un admirable libro que no se lee sin emoción (Lyón, 1962).

1. Ver t. XI, cap. VI.

están ya resueltos a ver la situación de frente. Muy pronto la sociología religiosa de Gabriel Le Bras permitirá concretar la amenaza. El célebre libro de los abates Godin y Daniel, *La France, pays de mission?*, al aparecer durante la segunda guerra mundial, ya no descubrirá un peligro ignorado: pero vendrá a sacudir ciertas apatías (que están lejos de ser exclusivamente francesas...) «Hemos comprobado el retroceso del Cristianismo —dirán los dos jóvenes sacerdotes—: nuestra paz está trastornada.»

He aquí el segundo hecho importante: la quietud de los católicos ha sido trastornada. No se limitan a comprobar en demasiadas almas la «muerte de Dios», anunciada por Nietzsche. Los mejores entre ellos se plantean la cuestión de saber si la Iglesia, si ellos mismos no tendrán también parte de responsabilidad. El «¿qué has hecho de tu hermano?» es el llamamiento que oyen los católicos sociales, los fundadores de la Acción Católica especializada. Es significativo el que por entonces sea emprendido un examen crítico acerca de los obstáculos que impiden a la Iglesia el conservar el contacto con las masas. La «dignidad del Cristianismo» no está en tela de juicio, sino solamente, según la frase de Nicolás Berdiaeff, «la indignidad de los cristianos». Hombres de la Iglesia, como el Cardenal Mercier o el Cardenal Ferrari, de Milán, tienen frases severas acerca del aislamiento de los católicos y su falta de verdadera caridad. Léon Bloy, Péguy, Giovanni Papini denuncian el prestigio del «dinero-rey». Otros deploran la colusión del catolicismo con ciertos partidos y determinadas clases sociales. Más profundas son las críticas hechas sobre la inadaptación de los métodos y usos a las exigencias de una fe vivida; ya en 1905, Boeglin, en la *Justice sociale,* hablaba de un «hiatus» entre las necesidades reales y el órgano. Esta autocrítica, que se hace bastante corriente en la prensa católica de vanguardia, supera a veces la medida: en los tiempos del modernismo, la novela «reformadora» de Fogazzaro, *Il Santo,* es condenada por el Santo Oficio. *¡Por culpa nuestra!,* exclama un polemista católico de los años treinta; tal vez sea olvidar demasiado la santidad de la Iglesia y los admirables esfuerzos realizados por tantos hijos suyos. Al menos ese *mea culpa* tiene el mérito de no concluir en una resignación angustiosa, sino de llevar a la acción a un creciente número de cristianos.

Si tantos hombres han perdido o pierden la fe, incumbe a los cristianos devolvérsela. Y tampoco hay aquí un descubrimiento: el deber de apostolado ha sido impuesto por Jesucristo mismo. Pero las más antiguas verdades, los mandamientos mejor establecidos, tienen necesidad de ser recordados, de vez en cuando, a la atención de los cristianos. También es éste un hecho importante de la época que nos interesa: el despertar del celo apostólico. Por lo demás, contrariamente a una opinión muy difundida, ese despertar no data de ayer, ni siquiera de los años en que nació la Acción Católica especializada; es el resultado del trabajo de cuatro o cinco generaciones sucesivas. «¡No salvéis vuestra alma; salvad al mundo!», había dicho ya Lacordaire. La *Immortale Dei,* la encíclica de León XIII, contenía llamamientos al apostolado de un tono singularmente urgente; y la máxima de Pío X, *Omnia instaurare in Christo,* supone que todos los fieles trabajan en esta instauración del reinado de Dios entre quienes lo ignoran. No ser apóstol es desobedecer la orden del Señor; hacia 1890 esta es una idea repetida sin cesar. En visita a Francia, Monseñor Ireland, el célebre Arzobispo americano, sabiendo de cierto párroco que de sus 15 000 parroquianos no tiene contacto más que con 2 500, exclama: «En vuestro lugar, ¡yo me sentiría condenado!» Hacia 1900 es casi un lugar común el decir que ya no se quieren más «curas funcionarios» ni más «chupatintas sacerdotales», sino que se quiere apóstoles. En císperas de 1914 los llamamientos se multiplican: Cardijn, Anizan, Dom Orione y tantos otros no cesan ni cesarán de incitar al apostolado. «Millones de hombres, incluso en los países cristianos, no son evangelizados»: para poner remedio a esta situación, Pío XI trabaja con todas sus fuerzas para organizar la Acción Católica.

De pronto se transforma la perspectiva misionera: la palabra *Misión* cambia casi de

sentido. La «Misión parroquial» no alcanzaba muchas veces más que a los mismos cristianos; útil para sacudir las tibiezas, apenas llegaba a la parte de la grey que vaga fuera del redil. La misión encontrará cada vez con más acierto su verdadera vocación, que es la de plantar la Cruz entre los sectores de la sociedad que aún la ignoran. Eso es lo que ya habían comprendido, antes de 1870, un abate Ledreuille, un abate Timon-David, un Maurice Maignen con sus Hermanos de San Vicente de Paúl, y también los equipos sacerdotales de Monseñor Ketteler y los que el Cardenal Manning enviaba a los barrios bajos de Londres. En nuestro período hay que recordar todo un conjunto de hechos para mostrar el nacimiento —o el renacimiento— de una Iglesia misionera. Desde finales del siglo XIX, como ya hemos visto, algunos sacerdotes han pensado en vivir con el trabajo de sus manos, a fin de estar más próximos a los obreros;[1] se volverá a esta idea, en 1933, gracias a aquel que puede ser considerado el primer «sacerdote-obrero» de nuestro tiempo, el abate Armand Vallée, de Saint-Brieuc. Cada uno de los sectores sociales amenazados de descristianización verá a sus propios apóstoles en plena entrega; incluso los más inesperados, por ejemplo, los gitanos y feriantes, a los que se dedica el canónigo Bellenger, y los marineros, a los que evangeliza el Padre Huguenin. Surgen empresas destinadas a forzar la atención de las masas: el «Gran Retorno», que hace precipitarse a las muchedumbres en torno a una imagen de la Virgen, no es de las menos curiosas. Nuevas técnicas son dispuestas para llevar el Evangelio: la «Misión motorizada», inventada por Monseñor Rastouil, de Limoges, en 1930. ¿Qué podemos citar aún, entre las innumerables señales de esa difusión de la misión? Desde el momento de su aparición los Institutos seculares se reconocen intenciones misioneras: para ser apóstoles se agrupan en Milán los miembros de la Compañía de San Pablo y, en España, los del *Opus Dei*.

Y en adelante, el deber de apostolado no se impone sólo a algunos equipos especialmente encargados de este trabajo. El mayor descubrimiento espiritual del primer cuarto del siglo XX es éste: que todo cristiano *es* verdaderamente un apóstol. La misión ya no debe quedar limitada en el tiempo y en el espacio: debe convertirse en una actitud de la existencia, «el principio vital de la vida cristiana», dirá Pío XII. Ahí está la gran idea que impone la Acción Católica: no ser apóstol es no ser cristiano. El himno de la J.O.C. formula una regla imperativa: «Volveremos a hacer cristianos a nuestros hermanos.» La técnica nueva del apostolado resulta directamente de esta convicción, la reconquista del semejante por el semejante. El cambio de punto de vista es radical; la Iglesia ya no será concebida como el clan de los practicantes, sino como la comunidad de los militantes.

La comunidad... He aquí que esto indica también una de las más importantes direcciones de la época. Desde hace ya tiempo, sin duda desde el siglo XVII se notaba una cierta tendencia en el catolicismo a hacer de la religión un asunto personal, a poner el acento en las relaciones individuales del alma con Dios, mucho más que a hacer sensible el pertenecer a la colectividad cristiana. La misa, por ejemplo, había perdido casi del todo su carácter de sacrificio colectivo, subrayado sin embargo por tantos pasajes de la liturgia, para ser solamente una ocasión de oraciones que cada uno recitaba en su fuero interno. Esta actitud tiende a cambiar. La teología de la Iglesia Cuerpo místico impone —a medida que se desarrolla— una concepción más comunitaria de la vida religiosa. Ayuda a ello la renovación litúrgica, al permitir a los fieles participar en la oración común. Las grandes manifestaciones de masas que entran en las costumbres empujan también en el mismo sentido: realizar una peregrinación, asistir a un Congreso Eucarístico, es necesariamente sentirse alguien en la totalidad de la Iglesia, miembro de una comunidad unida por la misma fe e idéntica esperanza. Ya hemos visto[1] hasta qué punto

1. Ver vol. XII.

1. Ver, más arriba, cap. IX.

es vivo el sentimiento comunitario en los movimientos de la Acción Católica; sus miembros se sienten verdaderamente hermanos en Cristo; pero, ¿no existía ya ese sentimiento entre los militantes de la *Volksverein* alemana, de la «Obra de los Congresos» italiana, del «Surco» en Francia? La parroquia que, con demasiada frecuencia, sobre todo en las grandes ciudades, no aparece más que como una circunscripción administrativa, tiende a ser de nuevo lo que antaño fuera, lo que debe ser substancialmente: el marco natural en el que el cristiano realiza su vida, en unión con todos los demás. Así conciben sus parroquias el Padre Anizan, más aún el Padre Rémillieux y también San Antonio-María Pucci, en Viareggio. Antes de 1939 comenzará a formularse la teoría de la «parroquia comunitaria», antes de que el abate Michonneau vaya a hacer —de modo magnífico— su experiencia en Colombes, a partir de 1940. Y hay que subrayar que ese nuevo estrechamiento de los lazos comunitarios no conduce a un repliegue de la Iglesia en sí misma, ya que ambas intenciones, la comunitaria y la misionera, van a la par: ya lo hemos visto bien en los casos de la J.O.C. y de la Acción Católica. Lo mismo ocurre en la parroquia: son las parroquias rutinarias las que ceden a la tentación del «ghetto» y no ven nada más allá del «ambiente parroquial». El objetivo al que en adelante va a tenderse es el fijado por el abate Michonneau en una célebre fórmula: «parroquia, comunidad misionera». Cuanto más fuerte y unida se siente, tanto más abierta es la Iglesia.[1]

1. Damos aquí de lado a un aspecto importante de esta «apertura» de la Iglesia: la tendencia a un acercamiento a los Hermanos separados los cristianos que están fuera de la comunión romana. En nuestro t. XI, cap. VIII, hemos demostrado que existían pruebas indiscutibles de una corriente ecuménica: en nuestro t. XIII, el último capítulo estará dedicado enteramente a esta cuestión. Aquí indicaremos simplemente algunas de esas pruebas. Tentativas, bajo León XIII, de acercamiento a los heterodoxos y anglicanos. Fundación en 1909, por Paul Wattson, pastor anglicano convertido, del Octavario de oraciones por la Unidad de los cristianos, que Pío X anima y el abate Couturier trabaja con todas sus fuerzas en generalizar y, de hecho, en 1930, entra en las costumbres, siendo adoptado en 1936 por las iglesias no católicas, anglicanas, protestantes, ortodoxas. Fundaciones de comunidades de religiosos destinadas a establecer lazos de unión: dominicanos de *Istina*, benedictinos de Chevetogne.

Mas para ser apóstol hay que responder primero a una condición: hay que ser verdaderamente cristiano. Esto es lo que recuerda León XIII, en 1885, en la *Immortale Dei*, la encíclica dedicada a las responsabilidades cívicas y sociales de los católicos: «El primer deber de cada uno es conformar muy exactamente su vida y su conducta a los preceptos del Evangelio y no retroceder ante lo que impone de difícil virtud cristiana.» He aquí una idea a la que vemos progresar durante todo este período: «Para ser testigos de Cristo no basta hablar de El; no se hace creer a otros más que si se vive con él. El ejemplo de una vida santa es contagioso. Para muchos es el argumento que hace descubrir otros argumentos.»[1] Los grandes directores espirituales de la época han insistido en ello; lo mismo el Cardenal Newman que Monseñor Gay, Dom Bosco que Léon Harmel, Soloviev tanto como Jacques Maritain. En el período entre las dos guerras es incluso uno de los temas más difundidos; por ejemplo, en el «personalismo cristiano» de las jóvenes escuelas franceses. Y nos acordamos de la importancia capital que da el abate Cardijn a «la unidad de vida»[2] en la formación de sus jocistas: muy frecuentemente se volverá a su fórmula.

De esta manera se comprueba una reacción contra esa dicotomía que han practicado —y practican aún...— tantos cristianos. Consiste en hacer dos partes en su vida: una de ellas, del todo exterior, en la que no se obedece más que a los imperativos del mundo, es decir, a los de los intereses e incluso las pasiones; y otro, interior, en la que se cree ser fiel a la enseñanza de Cristo. En materia social, la enseñanza de los Papas no permite ya creerse cató-

1. Nedoncelle, *op. cit.*, p. 221.
2. Ver, más arriba, cap. IX.

lico si no se está en regla con la justicia y la caridad. El ejemplo de un Léon Harmel muestra que eso no es inconciliable. Existe una moral cristiana de los negocios; las Semanas sociales lo recuerdan en numerosas ocasiones: es bastante diversa de lo que, sin duda por antinomia, suele llamarse la «moral de los negocios». El Cristianismo debe impregnar toda la existencia y ordenar según sus principios todas las actividades. Entre las dos guerras, sobre todo, la Iglesia empieza a hablar —no ya en la penumbra de los confesionarios— de las relaciones sexuales entre esposos, respondiendo así a la creciente sexualización de las costumbres y a los progresos del divorcio: así, en 1930, Pío XI publica sobre el matrimonio cristiano, es decir, sobre la moral conyugal, la encíclica *Casti connubii*, que señala una fecha. Todos esos esfuerzos son convergentes y en una perspectiva histórica alcanzan una significación enorme; los creyentes tienen cada vez más la certeza de que sólo una fe vivida en todas sus exigencias puede permitirles hacer frente a las fuerzas que llevan a la «muerte de Dios», y que es la mejor oportunidad en su combate.

Toda esa evolución, cuyos rasgos acabamos de señalar sucintamente,[1] tiende a destacar a un grupo selecto de católicos fieles a los imperativos de su fe, empeñados en ser apóstoles y que se saben unidos en el Cuerpo místico de Cristo, por los mismos riesgos y las mismas oportunidades. Una selección de católicos seglares. Porque ese es, en fin, el último rasgo que conviene subrayar en el retrato que, poco a poco, se esboza de la Iglesia de mañana: el puesto reconocido ya a los seglares. Hallándose un día en medio de un grupo de cardenales, Pío X hizo esta pregunta: «¿Qué hay hoy en día de más necesario para la salvación de la Sociedad? —Edificar escuelas —dijo uno. —No. —Multiplicar las iglesias —dijo otro. —No. —Activar las vocaciones sacerdotales —propuso un tercero. —¡No, no! —insistió el Papa—. Lo que hoy es más necesario es tener en cada parroquia un grupo de seglares cultos, virtuosos, dispuestos y verdaderamente apóstoles.» [1] Lo que San Pío X había ya adivinado, sus sucesores lo formularon y repitieron con una insistencia creciente; podría hacerse un grueso volumen con los discursos y mensajes en los que resuena desde hace medio siglo el llamamiento a los seglares. Que «también los seglares sean la Iglesia», según la frase bien conocida de San Avito, Obispo de Vienne en el Delfinado, a finales del siglo V, no es tampoco un descubrimiento. Podríamos remontar a los Padres de la Iglesia, invocar el ejemplo de la primitiva Iglesia e incluso citar la *Biblia* para probar que el «Pueblo de Dios» era un elemento esencial de la vida religiosa. Pero en el curso de los siglos se había producido una clericalización, especialmente después del Concilio de Trento: con demasiada frecuencia se tuvo la impresión de que la Iglesia era el clero, el mundo cerrado de los consagrados. Pero durante el siglo XIX se produjo una reacción[2] que tendía a «desclericalizar» ciertas actividades de la Iglesia, concediendo a ciertos seglares un puesto no deleznable. Pero con harta frecuencia podía considerarse verdadera la feroz frase de Édouard Le Roy: «Los simples fieles no tienen más papel que el de los corderos de la Candelaria: se les bendice y se les esquila.» O la que el Cardenal Gasquet atribuía a uno de sus sacerdotes: «La posición del seglar es doble: arrodillado ante el altar, sentado ante el púlpito», a lo que añadía: «No olvidemos el tercer gesto del seglar: llevar la mano a su cartera.»

En nuestros días esas criaturas ya no responden a la verdad. Tampoco correspondían

1. Todo este parágrafo «Hacia la Iglesia de los Nuevos Apóstoles» no hace más que trazar las líneas generales de un capítulo de historia cuyo logro está precisamente ante nuestros ojos. Tampoco pretenden este parágrafo y el siguiente ser completos. El lector volverá a encontrar esta materia desarrollada en el último volumen de la presente HISTORIA DE LA IGLESIA DE CRISTO.

1. Citado por Monseñor de Bazelaire en *Les laïcs aussi sont l'Église*, p. II. Las dos frases jocosas acerca de los seglares, referidas más adelante, proceden también de la misma obra.

2. Ver, t. XI, cap. VIII.

en vísperas de la segunda guerra mundial. El puesto alcanzado por los seglares a finales del período que nos interesa es totalmente diverso del que ocupaban cien años antes: ahora se les reconoce su importancia. Para ello hay numerosas razones. Una es la falta de sacerdotes, pero no es la más importante, salvo en las misiones en Africa o en Asia, donde es lo bastante decisiva para que se apele a los auxiliares seglares y a los catequistas. El papel asumido por grandes seglares para la defensa e ilustración de la Iglesia, su palabra, su ejemplo, cuentan también para hacer reconocer la importancia del mundo seglar; la Iglesia sabe lo que debe a los La Tour du Pin, Harmel, Albert de Mun, a los Veuillot, Huysmans, Péguy, a los Windthorst, Lüger, Toniolo y más aún a los Contardo Ferrini y Matt Talbot. Al agruparse en poderosos movimientos, como el *Volksverein*, el *Piusverein*, y los que salen de la Obra de los Congresos en Italia, en Francia, la Liga Femenina y la Federación nacional católica, los fieles hacen sentir su peso, incluso en la jerarquía. Pero hay algo más profundo: «El programa del Cuerpo Místico, dirá el Padre Congar, implica la recapitulación en Cristo de todo lo que pueden desarrollar las riquezas de la creación y las virtualidades de la Humanidad...» [1] Esto no puede hacerse más que por los seglares que, siendo de la Iglesia, siendo la Iglesia, pero siendo también del mundo, se hallan en condiciones de actuar en nombre de la Iglesia sobre el mundo. En una época en que el clero apenas tiene ya contacto con toda una parte de la humanidad, hecha de no creyentes o de semicreyentes, sólo la mediación de los seglares puede permitir su restablecimiento. Esta es la razón de que el nacimiento de la Acción Católica señale una fecha capital en lo que se llamará la «promoción del laicado». De año en año se acentúa la tendencia a llamar a los seglares, contar con su competencia y sus influencias. En las Universidades e Institutos católicos son cada vez más numerosos. Su intervención es deseada, incluso se les pide consejo cuando se trata de los grandes debates en que la Iglesia está en tela de juicio o de las grandes iniciativas apostólicas: en el asunto de la Acción francesa intervinieron Georges Goyau y Jacques Maritain; los seglares de la Unión de Friburgo proporcionaron a León XIII los elementos de la *Rerum Novarum;* los dirigentes de las Semanas sociales y del sindicalismo obrero no son ajenos a la inspiración de la *Quadragesimo anno*. Fácilmente podríamos multiplicar ejemplos semejantes. Y al mismo tiempo que vuelve a encontrar su puesto en la Iglesia, el laicado toma conciencia de su misión. «Comprende los deberes que se imponen a un católico adulto, liberado de la esclavitud por el bautismo, fortalecido por la confirmación y alimentado con la Eucaristía. ¿Acaso es un azar el que el advenimiento del laicado corresponda a la generalización de la Comunión frecuente por obra de Pío X?» [2]

1. *Jalons pour une théologie du laïcat* (París, 1954), p. 639.

## Una Iglesia de santidad

Una Iglesia más absolutamente fiel a su fe, más atenta a la enseñanza a su Maestro, es decir, más fraternal, más abierta, más decidida a llevar a todos los hombres el mensaje recibido, y por eso mismo, una Iglesia mejor

1. J. Folliet, *Le Catholicisme mondial d'aujourd'hui* (París, 1958), p. 106. Podría añadirse que esta afirmación del laicado va a la par con el desarrollo en su seno de una espiritualidad laica. Los movimientos de Acción Católica insisten todos en la formación espiritual de sus miembros. Las «Ordenes terceras» y otros grupos religiosos que pueden asimilárseles, vuelven a encontrar una vitalidad ayer un poco mortecina: Orden Tercera de San Francisco, de Santo Domingo, de la familia carmelitana, Oblatos benedictinos, tercarios del Sagrado Corazón, Hermandades de Nuestra Señora de la Asunción, Hijos de San Francisco de Sales, grupos laicos de Dom Bosco, Orden de la paz. Los amigos de San Francisco ofrecen todavía un marco más amplio a quienes quieren vivir la espiritualidad del *Poverello*, viviendo en el mundo.

capacitada para enfrentarse con el Mundo y con el Tiempo: he aquí lo que la historia ha visto prepararse poco a poco a lo largo de estos setenta años en que, en tantos terrenos, se ha entablado el «combate por Dios». Y precisamente porque ese combate se ha entablado, primero y ante todo, en el campo cerrado de las almas, es por lo que los católicos han tendido a «la victoria que lo vence todo», según el Apóstol, por lo que la Iglesia ha conservado sus posibilidades e incluso las ha aumentado —y por lo que, en definitiva, se ha venido abajo el desafío de Nietzsche.

A menos de veinticinco años de distancia sería arriesgado pretender hacer un balance de la situación tal y como se presenta en el momento en que se cierra el presente libro, en vísperas del advenimiento de Pío XII y de la segunda guerra mundial. Sin embargo, los elementos que se imponen a la atención están lejos de ser descorazonadores. Al término de largos esfuerzos, que comenzaron inmediatamente después de la crisis revolucionaria y no ha cesado durante todo el siglo XIX y después en el XX, la Iglesia puede calcular los resultados obtenidos. Se ha liberado de la tutela de los Estados y ha afirmado su independencia; ha tomado firmemente posiciones contra las nuevas formas de la tiranía colectiva. Renunciando a las tentaciones y a las servidumbres del Poder temporal, ha hecho reconocer para su Jefe una autoridad espiritual tan grande que tal vez en ninguna época ningún Papa haya poseído igual. En torno a ese Jefe, el hombre blanco sobre el que se ha posado el Espíritu Santo, la Iglesia ha cerrado sus filas, las ha ordenado, sacando de esta disciplina acrecentada nuevas fuerzas. Atacada por todas partes, ha alcanzado infinitamente más conciencia de los peligros que la amenazan y ha sacado fecunda lección de sus propias faltas. Así ocurre en el orden social, en el que la dolorosa revelación de la descristianización de las masas la ha llevado a profundizar y formular la doctrina que estaba implícita en la moral de las Bienaventuranzas, y a puntualizar nuevos métodos para reimplantar el Evangelio. Lo mismo ocurre en el orden intelectual: consciente de sus deficiencias, realiza un considerable esfuerzo para remediarlas; en adelante hay un pensamiento cristiano, una ciencia cristiana que nadie tiene el derecho de subestimar. Al mismo tiempo que, de esta manera, salía al paso de peligros ciertos, ha proseguido una expansión que no es de poca importancia, volviendo a poner pie en sectores de los que había sido alejada, progresando a paso rápido en regiones del mundo que hoy parecen ser las más ricas en porvenir. En toda la faz de la tierra ha multiplicado sus puestos, penetrando dondequiera que se le presentara la menor oportunidad. Algunas de sus más audaces decisiones le abren incluso los caminos del futuro, caminos que los Estados laicos aún no adivinan: así la fundación de las Iglesias de color, que se adelanta en veinticinco años al fenómeno capital de nuestra época, la descolonización. Y mientras defiende sus propios principios y afirma su verdad, se muestra a los ojos de muchos como la protección, la salvaguardia de los valores que constituyen a la persona y forman la civilización, la última posibilidad del hombre. Todos estos hechos —y la lista no es limitativa— proporcionan ampliamente la prueba de esa acción del Espíritu Santo, que hace un momento evocábamos. No puede dudarse de que estos setenta años, tan frecuentemente desconocidos y peor juzgados aún, deben aparecer en la historia de la Iglesia como un tiempo de promesas, de preparación, de luz: todo lo contrario de esa aniquilación de Dios que algunos habían anunciado.

Pero si el examen —aun rápido y sucinto— de la situación de la Iglesia justifica una esperanza bien fundada, eso no quiere decir que no comporte aspectos sombríos y, más que sombríos, trágicos y angustiosos. Si es verdad que, por una parte, «los grandes problemas del catolicismo contemporáneo se nos presentan como los de una Iglesia en marcha en un mundo en movimiento y en expansión» y que «dan testimonio de una vida»,[1] hay otros de los que no podría decirse lo mismo, porque plantean la cuestión de la existencia misma de la Iglesia, de su pervivencia en este mundo en devenir.

1. J. Folliet, *op. cit.*, p. 117.

Estos problemas se nos presentan hoy con más claridad que en 1939; pero ya entonces están planteados y unos espíritus clarividentes los disciernen; no harán más que hacerse más numerosos, más complejos, de solución más difícil. Los enemigos de la fe pueden haber cambiado de aspecto, pero no han dejado sus armas. El humanismo ateo ha conquistado vastos sectores del mundo y se dispone (a favor de la gran crisis que va a iniciarse) a quedarse con otros. Esas ideologías mortíferas para la fe no cesan de progresar en todas las clases sociales, y con ellas esa especie de disgregación espiritual de la que podemos incluso preguntarnos si no existirá una relación entre los progresos de la civilización industrial y los de la descristianización. Entre los pueblos no cristianos la ley demográfica parece ir a jugar en contra del Cristianismo, ya que las masas no bautizadas crecen a un ritmo que no pueden sostener las conversiones y los bautismos. Según la profunda frase del Padre Karl Rahner, la Iglecia dará cada vez más en todas partes la impresión de hallarse en estado de *diáspora*, como lo estaban los judíos de los últimos tiempos en el seno de un mundo pagano, diseminada en el seno y al lado de masas humanas que la ignoran o la detestan. Entretanto ya se anuncia y se inicia el despertar de otras religiones, Islam y Budismo, que mañana propondrán a las angustias de los hombres unas respuestas bien diversas de las cristianas. Y sin embargo, a tantas amenazas los cristianos no oponen más que un frente desunido y una Iglesia amputada de buena parte de sus hijos...

¿Se hacen estas comprobaciones para llevar al desánimo, al abandono? Para un cristiano convencido de que «la Palabra no pasará» y de que las mismas puertas del Infierno no podrían prevalecer contra ella, la respuesta no ofrece duda. Tomar conciencia claramente de los riesgos y de las oportunidades que se ofrecen a los fieles de Cristo, no es concluir que aquéllos superen a éstas. Es, al contrario, encontrar un punto de vista claro de la situación de las razones más imperiosas para esperar y obrar. En 1947, es decir, sólo ocho años después del término de nuestro período, apareció un documento que formulaba las razones de esta acción y de esta esperanza, con una pertinencia, una amplitud de miras, que hicieron de aquella simple carta pastoral de Cuaresma de un Obispo uno de los documentos más importantes de la historia cristiana del siglo XX: la carta pastoral del Cardenal Suchard, Arzobispo de París, *Essor ou Déclin de l'Église.*[1] Por sí solo el título bastaría para plantear exactamente el problema, o mejor dicho el dilema de los cristianos de estos tiempos.

A medida que crecen las amenazas y el conflicto de la incredulidad y de la fe llega a un máximo de interioridad, los cristianos comprenden más y más que esta lucha es un gran asunto, que están comprometidos en ella y que les va el todo. «Hay, en una lectura profética del ateísmo contemporáneo, una interpelación y una puesta en guardia con las que un cristiano no puede pasarse de listo»[2] *Oportet heraeses esse, oportet inimicos esse...* El marxismo, el comunismo, tal vez hayan tenido como papel providencial el forzar a los cristianos a ser más atentos a los imperativos de la justicia social; Nietzsche tal vez los haya obligado a no contentarse con esperanzas fáciles y a salir del sueño. El «bienpensante» fustigado por Bernanos tendrá cada vez menos sitio en el mundo que se prepara. La humanidad libra el combate contra el Angel: de ese combate nocturno, Jacob había salido herido, pero consagrado; así ocurre con la Iglesia de los tiempos impíos; de la lucha puede sacar, va a sacar, una renovación espiritual.

«Si queremos escapar a los males presentes no hay más remedio que seguir adelante.» La frase de Newman es aún más verdadera en 1939 que setenta años antes. Ese grupo selecto de católicos que hemos visto constituirse debe arrastrar a los demás, a ser el fermento en la pasta, la sal de la tierra: de lo contrario, vencerían las fuerzas enemigas y se daría un mentís a la Promesa: un mentís que no es

1. Reeditada en 1962 en una colección de obras «de bolsillo», lo que prueba bastante su permanente actualidad.

2. Etienne Borne, *Dieu n'est pas mort,* p. 103.

admisible. Asegurar el *auge* de la Iglesia, o aceptar su *declive,* hacer del siglo XX un «siglo de gracia» [1] o reconocerlo como «la edad de la muerte de Dios»: a este dilema están visiblemente enfrentados los cristianos en el instante en que se va a abrir un nuevo capítulo de la Historia. Están enfrentados con la santidad.

Y he aquí que ya se da la respuesta a la pregunta que acude a los labios: ¿dónde están los santos? Veinte siglos de historia lo han probado bastante; el nivel espiritual de una época se mide por la presencia de la santidad, por el número de los santos con que cuenta, por el puesto que se les reconoce. Unas veces testigos de su tiempo, cuyas profundas tendencias espirituales asumen en la mayor fuerza y lógica, otras, jueces de ese mismo tiempo, a cuyas fatalidades oponen el más insolente desafío, ocupan siempre en la historia de la Iglesia —la verdadera, la que no se limita a considerar los conflictos políticos— un puesto tan decisivo que podría identificarse esa historia con su historia y así se alcanzaría su esencia. Una época de numerosos santos no puede ser una época de decadencia espiritual, ni próxima a las grandes apostasías.

Ahora bien; abundan estas figuras ejemplares en el período que consideramos: ya los comienzos del siglo XIX habían contado con buen número, algunos de ellos canonizados en nuestra época, en tanto que de otros queda la causa introducida en Roma. [2] Durante los setenta años que nos interesan, tal vez hubo más. Los encontramos en todos los países, en todas las clases sociales, de todas las razas, de todas las edades, de todos los estados. Sin embargo, es difícil dar con todos ellos, a causa de la proximidad en el tiempo, que aún no ha permitido a la Iglesia formular su juicio —a pesar de la significativa prisa para colocar, en muchos casos, lo antes posible en los altares a una figura especialmente elevada. Teresa de Lisieux, veinte años después de su muerte; Pío X, menos de cuarenta; María Goretti, cuarenta y ocho. Enteramente sumiso a los infalibles decretos de la Santa Iglesia, el historiador católico no puede anticipar nada con respecto a ellos y, conforme el famoso decreto de Urbano VIII, no hace más que formular una apreciación meramente humana al citar algunos nombres; pero de ciertas almas, totalmente ordenadas a Dios, no puede admitirse que sólo las fuerzas humanas hayan podido llevarlas a semejantes cimas y que sobre ellas no haya soplado el Espíritu Santo. En el curso de las páginas que preceden hemos visto ya a muchas de esas figuras luminosas que son como faros en la ruta de los hombres, aquellos hombres y mujeres de los que el poeta agnóstico decía con tanta exactitud que «han hecho de sus almas un cielo interior». De las más ilustres, un San Pío X, una Santa Teresa de Lisieux, a las más humildes, casi desconocidas por el mismo pueblo católico: larga sería la lista si fuera posible hacerla. Hemos visto a sacerdotes, a santos sacerdotes, émulos del Cura de Ars o del Padre Chévrier, hermanos de un Lamy o de un Rémillieux; fundadores de órdenes, de San Juan Bosco al Padre Anizan, del Padre Eymard a la Madre Francesca Cabrini; algunas entregadas a la acción silenciosa de los claustros, y místicos que parecen beneficiarse de tan abundantes carismas que muy pocas épocas podrían presentar otros parecidos. La epopeya misionera ha revelado un número impresionante de mártires, páginas de Uganda, franciscanos torturados por los Boxers, aventureros de Cristo caídos en las junglas y sabanas, o el umbral del prohibido Tibet. La caridad de Cristo tiene sus héroes, almas totalmente entregadas, has-

1. Karl Rahner, título de su libro (en francés, París, 1962).

2. Entre ellos podría citarse (en el orden de tiempo en que acaeció su muerte) a Clemente Hofbauer, el Padre Cloriviére, Elisabeth Seton, Ana-Catalina Emmerich, Jeanne Thouret, André Fournet, A. M. Taig, Joseph Coudren, Marcelino Champagnat, Gabriel Perboyre, Pierre Chanel, J. B. Cottolengo, Marie Postel, el Padre Lataste, Vicente Palotti, Guillaume Chaminade, A. M. Javouhey, Ozanam, J. B. Vianney, J. M. Lamennais, Gabriel de la Dolorosa, Pauline Jaricot, Miguel Garicoits, M. T. Dubouché, M. S. Barat, P. J. Eymard, Marie Pelletier... y otros: sólo Pío XI «hizo» treinta y tres santos y quinientos bienaventurados: una buena galería.

ta el límite de las fuerzas humanas, como Dom Orione; hasta el más espantoso de los sacrificios, como el Padre Damián. La lucha contra el ateísmo tiene sus mártires, como el sacerdote heroico de México, Miguel Pro. Existen incluso santidades fuera de lo normal, tan audazmente manifestadas que la Iglesia parece vacilar en reconocerlas, como la del Padre Lebbe y la de Charles de Foucauld.

De tantas formas como reviste la santidad en nuestro tiempo, debemos subrayar una de modo especial, porque corresponde a una de las orientaciones que ya hemos visto como decisivas. «Aquello de que la Iglesia tiene más necesidad —repetía a menudo Pío X— son santos seglares.» La promoción del laicado o, mejor dicho, su retorno en la Iglesia a su legítimo puesto está sustancialmente ligada a la presencia en su seno de grandes personas que ilustran las intenciones profundas que determinan su acción. Ahora bien, hay una santidad seglar tan evidente, tan abundante, que la Iglesia ha propuesto ya a muchos modelos a la veneración de los fieles y que, para otros —un Ozanam, un Léon Harmel, un Marius Gonin, por ejemplo— parece próximo el instante en que se pronuncie. Cuántos otros nombres acudirían a la pluma si hubiera que reunir a todos los que —hombres y mujeres— lo han sacrificado todo al servicio de la justicia social, de la caridad y de la obra apostólica. Lo mismo Brandt y Camille Féron, patronos cristianos, que Harmel o Ferdinand Tonnet, uno de los fundadores de la J.O.C. Lo mismo Joseph Lotte, amigo de Péguy, organizador del grupo de profesores católicos de Francia, que Marie-Jeanne Bassot, la social, o Marie Bardot, la sindicalista, o Marguerite Sinclair, la oscura testigo de la humildad. Pero algunas de estas figuras, al menos, deben ser evocadas, inscritas ya por la Iglesia en el catálogo de los santos o de los bienaventurados.

He aquí a *Contardo Ferrini* (1859-1909), el gran junrista italiano, el profesor de Derecho romano en las Universidades de Mesina, Módena y Pavía, cuya existencia estudiosa se desenvolvió en una sencillez tan grande que no puede citarse un solo hecho saliente, que apenas estuvo mezclado en los asuntos de su tiempo,[1] que ni siquiera escribió algo en defensa de la Iglesia o para la apologética, pero que vivió su fe en todas sus exigencias tan intensamente, con tanta plenitud, que irradió verdaderamente a Cristo. He aquí, más singular, pero no menos ejemplar, a *Matt Talbot* (1856-1924), el *docker* de Dublín, arrancado a los veintiocho años, por impulso de su voluntad, a la tentación del «whisky» en la que se estaba hundiendo, entrado entonces en una existencia asceta y mística cuyo secreto fue impenetrable hasta después de su muerte, trabajando siempre como simple obrero, con el cuerpo estrechado por cilicios y cadenas, asombroso por la generosidad de su caridad, y muriendo en la calle, absolutamente solo, como pobre de Dios que era.[2] He aquí para escoger ejemplos todavía más sorprendentes, a estos dos niños que, uno y otro, han llegado a la santidad obedeciendo sencillamente a las instrucciones del catecismo que acababan de aprender: la maravillosa *Santa María Goretti,* auténtica mártir de la pureza, muerta en 1902 bajo el puñal del asesino que intentaba hacerla ceder al pecado, canonizada por Pío XII en 1950[3] y el pequeño aprendiz de tipógrafo, *Maggiorino Vigolungo,* muerto en 1918, a los catorce años, antes de haber podido ingresar en la Sociedad de San Pablo, como hubiera deseado, sin haber cesado de dar, en tan breve vida, el ejemplo diario de esa serenidad que proporciona el pleno abandono en Dios.[4]

---

1. Puede consultarse sobre él, en francés, *L'âme religieuse de Contardo Ferrini,* por A. Portaluppi (París, 1933), *Le Vénérable C. F.*, por Camilo Corsango (Domois para Ouger, 1935) y el capítulo del libro de M. Vaussard, *L'Intelligence catholique dans l'Italie du XX^e^ siècle.*

2. Cfr. *Matt Talbot, le saint au chantier*, por Sir Joseph A. Glynn (París, 1934).

3. Muerta en 1902, María Goretti fue canonizada menos de cincuenta años después. Su madre asistió a la ceremonia de la basílica de San Pedro y su asesino, convertido, en un convento, asociaba su oración a las de los 400 000 espectadores.

4. Cfr. El encantador libro de Monseñor Cristiani dedicado a él (1960).

Así, a esta exigencia de la santidad a la que como hemos visto, estaban enfrentados los católicos del siglo XX, responden ya hombres y mujeres de su tiempo, de su sangre, que, viviendo plenamente su fe, fieles a los compromisos del bautismo, han dado de Dios un testimonio tan completo, tan probatorio como el de los más grandes santos de antaño. Pero si el historiador comprueba esta presencia de la santidad, sabe bien que no es cosa suya mostrar su eficacia sobrenatural. Más aún que los testigos, los guías y jueces de su tiempo, los santos son mediadores ante la Sabiduría infinita que rige los destinos de los hombres. ¿Y qué tiempo tuvo jamás ante Dios mediador más evidente que aquel sobre el cual irradia, llama viva en la noche de las apostasías, esta joven de veinte años cuya breve existencia lleva a los hombres de nuestra época el mensaje más puro que puedan oír, *Santa Teresa del Niño Jesús?*

# XIII. «TERESA, PALABRA VIVA DE DIOS»[1]

## Una santa entre nosotros

Es una extraña aventura. En un Carmelo de Normandía, sin gloria alguna, lograba entrar a los quince años una chiquilla del país. Vivió allí, algo más de nueve años, la vida de oración, de silencio y de ascesis que llevan por doquier las hijas de la Santa de Avila, cuyo nombre lleva esta desconocida. La jovencita cae enferma, de una tuberculosis que muy pronto se manifiesta galopante. Muere y se la entierra en el ataúd blanco que es regla, acompañada sólo por un grupo de parientes y de sacerdotes hasta el cementerio del pueblo, en el que su comunidad posee una concesión. Durante el período que esta monjita pasa en el claustro nada la distingue de las religiosas que la rodean: ningún hecho brillante, ninguna manifestación sobrenatural, ningún milagro. Sus mismas virtudes no tienen los vivos colores que suelen presentar a la atención los destinos religiosos fuera de serie. Sus hermanas de monasterio —tres de ellas son, además, hermanas suyas según la carne— pueden equivocarse sobre ella: hasta tal punto parecía discreto, modesto y podría decirse que casi banal todo en esta jovencita. En todo caso, están bien lejos de adivinar que esta niña frágil y desde muy pronto enfermiza es de la madera de que Dios se talla las almas que se reserva para él. Diríase que esta carmelita no ha vivido más que para obedecer al precepto de la *Imitación de Cristo:* «Prefiere ser desconocido y tenido en nada.»

Y sin embargo, a poco tiempo de morir comienza a correr un rumor que aumenta rápidamente. Impulsado por no se sabe qué intuiciones, qué gratitudes, sale del Carmelo un rumor que se difunde por la ciudad y llega, poco a poco, a numerosos lugares de la Cristiandad: ¿no era una santa la pequeña religiosa de Lisieux? Un año después de su muerte aparece un libro. Juntando, más o menos bien, los relatos autobiográficos con que llenó, con su letra regular de inteligente colegiala, una serie de cuadernos escolares, ese libro cuenta la *Historia de un alma.*[1] Se ha hecho, avara, prudentemente, una tirada de dos mil ejemplares. En pocos meses la reclaman decenas, cientos de miles de lectores; el libro será traducido en treinta y cinco idiomas. Es un nuevo florón que se añade a la corona de los grandes textos místicos cristianos.

De pronto la «pequeña santa de Lisieux», como corrientemente se la designa, se hizo célebre. Los oradores sagrados la citan desde el púlpito. Se le dedican artículos de periódicos, de revistas y aun libros enteros. Espontáneamente se inicia un culto popular. Se habla de milagros obtenidos por su mediación. En las trincheras de la primera guerra mundial innumerables hombres quieren tener consigo una imagen —reliquia de la graciosa y sorprendente carmelita—; los capellanes distribuyen folletos que narran su vida y resumen su mensaje; y

1. Frase del Papa Pío XI el 30 de abril de 1932. — Sobre *Pie XI et son étoile*, es decir, santa Teresa de Lisieux, ver el libro editado por el Carmelo de Lisieux (1939).

1. Al morir, Teresa de Lisieux dejaba tres escritos de diversa importancia, en los que había contado su vida, compuestos los tres a petición de sus superioras en el monasterio. Sabía que de tales documentos se sacaría la nota necrológica acostumbrada en el Carmelo. Pensando que las páginas de los modestos cuadernos escolares no podían ser utilizadas tal como estaban, autorizó explícitamente a su propia hermana Paulina, religiosa en el mismo Carmelo (y en cierto tiempo su superiora) para que cortara y completara su redacción. Una vez muerta Teresa, la Madre Inés de Jesús se puso al trabajo. Fundió en un solo relato los tres documentos, no sin modificar la sucesión de las materias y arreglar el estilo. De este modo quedó establecido el texto de la *Historia de un alma,* el único difundido entre el público durante el período a que se refiere este libro. (Sabido es que en 1947 se llevó a cabo el proyecto de una edición completa y rigurosamente fiel de los *Manuscritos autobiográficos de Santa Teresa del Niño Jesús*. Fue realizada por un erudito carmelita, el Padre Francisco de Santa María, ayudado por equipos de carmelitas y dominicos. La obra apareció primero en 1956 como reproducción fotográfica de los cuadernos, acompañada de tres volúmenes de introducción, notas y cuadros. Después se hicieron ediciones impresas.)

aquellos rudos soldados se llenan de ternura por la religiosa enclaustrada que ha sufrido como ellos, que ha tenido frío como ellos, que como ellos se ha enfrentado con la muerte, y cuyas palabras y ejemplo son para ellos promesas de paz y esperanza de eternidad. «Habrá todavía santos canonizados en Roma —había escrito el maligno anciano Renan—, pero ya no habrá más canonizados por el pueblo.»[1] Se engañaba: fue la voz popular la que ante todo canonizó a Teresa; y no sólo en Francia, sino en Canadá, en Brasil, en Inglaterra. Con más acierto, exclama el Cardenal Vico, prefecto de la Sagrada Congregación de Ritos, encargado de instruir los procesos de canonizaciones: «Tenemos que apresurarnos en glorificar a la pequeña Teresa si no queremos que la voz del pueblo se nos adelante.»

Y la Iglesia siguió. El Carmelo en que vivió Teresa está ahora orgulloso, muy orgulloso de ella. Muy pronto el pobre ataúd de madera blanca ha vuelto a salir de tierra para ser sustituido por otro más sólido.[2] El Obispo de Bayeux, primero bastante reservado, da oídos al inmenso rumor que sube hacia él. Inicia el procedimiento que reclama la voz pública y que será llevado con una rapidez desacostumbrada. En 1909, apenas hace doce años que ha muerto la joven carmelita y ya está introducida la postulación de su causa; seis meses más tarde queda constituido el tribunal eclesiástico encargado de instruirla. En 1914, Pío X firma su introducción en el tribunal de Roma; es una de las últimas decisiones que toma el santo Papa. En 1918, Benedicto XV exime a Teresa de los cincuenta años de plazo que el derecho canónico impone entre la muerte de los santos y la discusión de sus procesos de beatificación. En 1921 se firma el decreto sobre la heroicidad de sus virtudes. El 23 de abril de 1923, Pío XI la declara bienaventurada. Y como él mismo es un fervoroso de la pequeña santa, precipita aún más la marcha de las cosas. Dos años después la inscribe en el catálogo de los santos y la ceremonia de la canonización desarrolla sus ritos grandiosos en la basílica de San Pedro, el 17 de mayo de 1925, en medio de una extraordinaria afluencia de gente, de la que el mismo Papa se declara asombrado. En 1927, en fin, por una decisión cuyo profundo significado muy pocos comprenden por el momento, Pío XI, proclama que, al igual que San Francisco Javier, el gran aventurero de Dios, la joven carmelita, que nunca salió de la clausura de su convento, debe ser venerada como «Patrona de las misiones».

Es la gloria, una gloria de la que no hay ejemplo en ningún otro santo del mundo moderno. Ni el Cura de Ars, ni Dom Bosco pueden rivalizar con «Santa Teresa del Niño Jesús», la «pequeña» Teresa de Lisieux. Se multiplican los libros dedicados a ella. Graves teólogos, tomistas convencidos, investigan línea por línea la autobiografía de esta niña, para estrechar de cerca su experiencia, analizar el método personal que ha tenido para ir a Dios. Todos los Papas, uno tras otro, hablan de ella con conmovedora ternura y con gran admiración; es para ellos «la hija querida del mundo», pero ella aporta un *omen novum*, un nuevo mensaje. Por doquiera resuena su nombre. Su celebridad supera a la de las estrellas de la pantalla, o la de las de los campeones del ring, fabricada por la publicidad. Muchas ciudades desean poseer iglesias colocadas bajo su advocación. En el gran Norte canadiense, a orillas de la bahía de Hudson, la «catedral» de Chesterfield —de hecho una pobre barraca— lleva su nombre, como lo llevan iglesitas de adobe y paja en la selva africana. Lisieux, la ciudad en que ha vivido tan ignorada, es ahora «su» ciudad, a la que afluyen peregrinaciones. Muchedumbres que aumentan de año en año se aprietan para venerar la urna en que reposan sus restos. Es necesario que se eleve una basílica para contenerlas; y cuando el templo está concluido, en 1937, el Papa envía, para consagrarla en su nombre, a su Secretario de Estado en persona, el Cardenal Pacelli, futuro Papa. La fama de la santa carmelita desborda incluso el marco de la Iglesia católica; los protestantes estudian su doctrina sobre la Gracia; los

1. *Études d'histoire religieuse*, p. 162.
2. Será llevado de nuevo al convento el 26 de marzo de 1923, un mes antes de la beatificación.

ortodoxos colocan su imagen junto al icono de la Madre de Dios; se cuenta la historia de un musulmán, condenado a muerte, que ha pedido tener ante los ojos, en el momento de la horca, el retrato de la virgen cristiana. Parece que en esta joven, muerta a los veinticuatro años, totalmente desconocida, la humanidad del siglo XX reconoce a uno de sus guías, una mensajera de Dios, encargada de revelarle las palabras que esa humanidad espera.

¿Qué palabras? Todo esto es desconcertante, paradójico. No se trata de la influencia de una persona viva, como antaño ocurriera con el Cura de Ars. Los penitentes de Juan María Vianney iban a ver un hombre, a recibir el consuelo de un consejo, de un perdón; los fervorosos de Santa Teresa, que acuden a arrodillarse ante sus reliquias, no reciben más que la luz que emana de su libro y una protección sobrenatural. Se comprende bastante bien, con respecto a los santos del pasado, por qué Dios los ha puesto sobre la tierra en un tiempo y en un lugar determinados. De un San Agustín, de un San Bernardo, de una Juana de Arco, de un San Ignacio de Loyola, es fácil adivinar sus respectivas misiones y cómo han asumido las más profundas exigencias de su época y les han asignado una orientación cristiana. De otros santos se adivina que han sido investidos por Dios con una misión de jueces, de profetas, para denunciar los mortales peligros a los que van a verse entregados sus contemporáneos: así, San Francisco de Asís, oponiendo la santa pobreza a la creciente influencia del dinero-rey; San Vicente de Paúl, enseñando la Caridad de Cristo a una Europa presa de las peores violencias; el Cura de Ars, encarnando la más total humildad, la humildad según el espíritu, en un siglo embriagado por el orgullo de la inteligencia. Pero, ¡qué difícil es captar los medios de acción y el papel providencial de nuestra contemporánea Teresa de Lisieux, esta joven que aún podría vivir entre nosotros,[1] sobre la que han podido recogerse testimonios directos de quienes la han conocido personalmente! «La mayor santa de los tiempos modernos», como decía San Pío X, parece no tener relación alguna con este tiempo. No sólo no ha salido de su convento para ir por las calles a denunciar los errores del mundo, sino que tampoco su libro hace la menor alusión a los problemas que plantea ese mundo. Ella, que sabía que «iluminaría las almas como los profetas», está todo lo lejos posible del estilo de los profetas de Israel, que restablecían el contacto entre Dios y su pueblo a golpes de santas invectivas. Para Teresa todo es secreto, todo es interior. La *Historia de un alma* no es otra cosa que la historia de su alma; pero esa experiencia personal es tan rica, tan auténticamente colocada en la luz del amor infinito de Dios encarnado, que incluye en sí todas las angustias, todos los sufrimientos de los hombres de su tiempo y que se muestra para con ellos más acogedora y fraternal que ningún otro santo de la época. De esta existencia claustrada, tan sencilla en apariencia, se eleva un canto tan puro que millones de seres se sienten apaciguados por él.

Tal es el sentido de ese breve destino, de esta santa a la que no se halla semejante en el catálogo hecho por la Iglesia; tal es su «rasgo de fuego», por hablar en el lenguaje del Padre de todas las carmelitas, San Juan de la Cruz.

La misión de Santa Teresa de Lisieux no se comprende más que en el orden de lo sobrenatural. Por ello ocupa dialécticamente —diría Hegel y después Marx— un puesto capital en la vida religiosa de nuestra época toda, cuya apostasía toma sobre sí para darle el más total mentís. Y no es puro azar, ni con vistas a obtener un fácil esfuerzo de contraste, el que una obra dedicada en su mayor parte a las luchas, muy temporales, de la Iglesia contra las fuerzas enemigas, haya querido concluirse con la evocación de esta luminosa figura mística. El insolente desafío que Teresa de Lisieux lanza a todos los mantenedores de la «muerte de Dios», es también un hecho histórico. Ni hay otro más importante.

1. Escrito en 1963. El general Weygand, que vive entre nosotros, es exactamente contemporáneo suyo e incluso mayor que ella.

## Una pequeña normanda de quince años

La audiencia de León XIII se desarrollaba como de costumbre. Una peregrinación francesa había asistido a su misa y desfilaba ante él, según el protocolo, en procesión. Uno tras otro, cada peregrino se arrodillaba, besaba el pie y la mano del Papa, recibía su bendición, volvía a ponerse en pie cuando uno de los guardias nobles le tocaba discretamente en el hombro y se alejaba. De repente, el orden regular de la ceremonia fue roto. Una jovencita —no parecía llegar a los quince años— estaba arrodillada ante el trono y acababa de besar el calzado del Papa. León XIII tendía ya hacia ella su mano derecha. Pero en vez de besarla, la joven peregrina juntaba las suyas y, alzándose hacia el Pontífice, con los ojos bañados en lágrimas, exclamó: «¡Santísimo Padre, tengo que pediros una gracia!» Un sorprendido estremecimiento agitó al público de prelados, camareros y peregrinos; el gesto era desacostumbrado y lo menos protocolario posible. El Papa bajó la cabeza hacia la jovencita hasta el punto que sus rostros casi se tocaban, y sus ojos negros y profundos se posaron sobre ella, escrutándola hasta el fondo. Conmovida, pero resuelta, la joven francesa continuó, sin detenerse: «En honor de vuestro jubileo, Santísimo Padre, permitidme ingresar en el Carmelo a la edad de quince años.» Sin duda la emoción hacía temblorosa su voz, porque León XIII, levantando la cabeza, dijo: «No entiendo...» Intervino entonces el sacerdote francés que dirigía la peregrinación, bastante molesto de lo ocurrido: «Santísimo Padre, es una niña que desea entrar en el Carmelo a los quince años, pero los superiores están examinando la cuestión.» Lo que el sacerdote no dijo es que dichos superiores (y él más que ninguno) se oponían vivamente al deseo de la joven. «Bien, hija mía —concluyó el Papa, con bondad—, haz lo que los superiores te digan.» El incidente parecía concluido, pero la joven que había provocado aquel piadoso escándalo no era de las que se desaniman por una palabra. Poniendo sus manos sobre las rodillas del Papa, dijo aún con voz suplicante: «¡Santísimo Padre; si Vuestra Santidad dijera que sí todos lo aceptarían!» Sorprendido, sin duda, por tan juvenil audacia, León XIII replicó, subrayando cada palabra: «Vamos..., vamos... Entrarás si Dios lo quiere.» Ya dos guardias nobles tocaban en los hombros a la suplicante; después, como ella no se movía, la cogieron por los brazos. Pero ella seguía en tierra, con las manos juntas apoyadas en las rodillas del Papa. Hubo que llevársela a la fuerza. En el momento en que era así levantada, León XIII posó la mano sobre sus labios y después la elevó para una última bendición. Y la pequeña francesa se encontró en la puerta, con el rostro lleno de lágrimas.

Esa niña audaz a la que no intimidaba el ceremonial del Vaticano se llamaba *Teresa Martin*. Era la quinta hija viva —otros cuatro hijos habían muerto de corta edad— de un joyero-relojero convertido en comerciante de encajes después de su matrimonio con una joven de Alençon, que había tenido la idea de lanzarse a ese negocio y había alcanzado éxito.[1] Burguesía media y comerciante. Pero las virtudes cristianas estaban sólidamente plantadas en casa de los Martin. El padre era modelo de piedad, que ordenaba su vida según la liturgia, visitaba las iglesias en su camino y socorría infatigablemente a los pobres. La madre, de carácter más firme y de inteligencia más viva que su marido, era de una fe igualmente profunda: terciaria franciscana, llegaba a conciliar una práctica exigente con sus pesadas tareas de casa. Llamábase Zélie Guérin. Su prematura muerte había trastornado la vida del hogar cuando Teresa contaba apenas cuatro años.[2] Pero las hijas mayores «adoptaban» a las pequeñas para reemplazar con respecto a ellas las ternuras maternas. Luis-Stanislas Martin, sintiéndose demasiado aislado en Alençon para educar aquella abundante familia, había

1. Había dicho entonces que era después de «una palabra interior», recibida de la Santísima Virgen.

2. Teresa había nacido el 2 de enero de 1873; su madre murió el 28 de abril de 1877.

decidido ir a reunirse en Lisieux con su cuñado Guérin, farmacéutico, cristiano fervoroso y hombre de consejo y decisión.

Así pues, la infancia de Teresa se había desarrollado en la propiedad de los Buissonnets, en Lisieux, donde se estableciera la familia. La casa era burguesa, confortable; el jardín, modesto, parecía grande porque descendía por el flanco de una colina y los árboles eran corpulentos. Teresa había crecido, muchacha soñadora, entre los sortilegios de floridos bosquecillos y de las altas hierbas entre un padre que la idolatraba —nunca la llamaba más que «mi pequeña reina»— y unas hermanas mayores indulgentes para con la menor. La vida hubiese transcurrido para ella como la de tantas jovencitas de su tiempo y de su ambiente —educación en el pensionado de las benedictinas durante cinco años, vacaciones apaciblemente familiares en el jardín de los Buissonnets o, a veces en la costa, Trouville— si el apacible curso de los años no hubiera sido turbado, tres veces, por un acontecimiento importante: la entrada en religión de una de las hijas. Paulina y María se habían hecho carmelitas y Léonie había intentado la experiencia de las clarisas. Esas sucesivas separaciones no habían dejado de impresionar a la pequeña.

Era una chiquilla cariñosa, atractiva, pero capaz de grandes cóleras, que la dejaban confusa y llena de gentil arrepentimiento. Su sensibilidad era viva, casi hasta el exceso; y la ternura —sin duda, demasiado premurosa— no contribuiría a hacerla menos emotiva, menos vulnerable a las cosas de la vida. Pero había también en esa niña una fuerza singular, heredada de su madre, que, muy temprano, le había permitido dominar lo que, en su carácter, estaba demasiado sometido a la sensibilidad. Secreta y franca al mismo tiempo, abierta a los seres y, sin embargo, capaz de albergar en el fondo de sí misma un mundo de sentimientos, de ideas, de sueños y de temores, tal era Teresa, a la que, en los Buissonnets consideraban todos una chiquilla.

Sin embargo, al menos una vez en su joven vida, se había dado a quienes la rodeaban una señal de que todo no era en ella tan simple como parecía. Tenía Teresa diez años. Su hermana Paulina acababa de ingresar en el Carmelo y la pequeña había visto a su «segunda madre», tan querida, desaparecer tras las verjas de la clausura, para siempre. Unas semanas después, en una conversación con su tío Guérin, en la que éste había hablado a Teresa de su difunta madre, la niña fue asaltada por un extraño mal, en el que aparecían en crisis su cuerpo y su alma; fiebres violentas, jaquecas, largos desvanecimientos y delirios en los que la niña, sucesivamente exaltada y abatida, parecía presa de inexplicables terrores. Todo ello había sido atribuido a una enfermedad desconocida, alguna especie de *influenza* o tifoidea mal diagnosticada. Hoy podemos pensar, a través del testimonio que Teresa da de sí misma, que esa explicación clínica no basta.

Los retratos auténticos que tenemos de Teresa a los trece o catorce años, es decir, en el momento en que su vida iba a tomar su orientación definitiva, dejan una impresión singular.[1] El rostro es amable, atractivo, no ya de un encanto fácil, sino de una misteriosa belleza. Bajo la magnífica cabellera rubia, alabada por cuantos la vieron, los rasgos son claros, bien definidos; la voluntariosa frente aparece un poco asombrada; la nariz recta; el mentón, bastante ancho y redondeado; la boca, grande. Pero lo que sobre todo llama la atención —lo que sorprendía incluso en las fotografías tan torpemente retocadas que se difundieron al comienzo de su gloria—, son sus ojos, unos ojos profundos, serios, insistentes; que parecen ya mirar más allá del objeto contemplado. Eran, por lo que se cuenta, penetrantes, y de una luminosidad admirable. Pero sólo al considerarlos en los retratos, se presiente que se abrían sobre profundidades desconocidas y que la sonriente belleza de aquella bonita joven ocultaba en realidad grandes dramas interiores.

Ahí está lo que de extraordinario hay en

1. El Carmelo de Lisieux ha publicado un conjunto de retratos, con el título de *Visage de Thérèse de Lisieux*, del más alto interés. (Ver notas bibliográficas.)

esta infancia, tal como la *Historia de un alma* —completada en algunos puntos por los testimonios de las hermanas de Teresa— permite conocerla en toda su verdad. Todo lo que la fórmula banal «vida interior» puede tener de más preciso, de más fuerte, se aplica a la realidad invisible de esta predestinada. A una edad en que otras no piensan más que en jugar con las muñecas, a la edad en que las adolescentes escuchan los primeros latidos del corazón, Teresa había recorrido ya muchas de las etapas en el camino que sube al Carmelo, y proseguido una experiencia auténticamente mística, tan rica en descubrimientos y lecciones que casi se dudaría de creerla posible, si ella misma, la santa sin ilusiones ni engaños, no lo hubiera atestiguado.

¿Comprendía ya aquella niña de cuatro años, a la que su hermana mayor, Paulina, encontraba «demasiado seria y avanzada para su edad», comprendía el sentido de la resolución que tomaba cuando, oyendo decir que su hermana iba a entrar en el Carmelo, decía: «También yo seré religiosa»? El hecho es que esa decisión no cambiaría ni se ablandaría en ella. Dos años después ocurría la muerte de su madre y su primer encuentro con el enigma de la vida humana y del destino. Punzante es la escena de aquella niña que contempla el ataúd en que va a ser colocada la difunta —tan grande, tan grande...— pero lo que es más sorprendente es que en aquella ocasión, a los cuatro años, Teresa haya penetrado en el mundo de lo sobrenatural y se haya encontrado en él tan a gusto como parece.

Desde entonces, de año en año, su existencia interior se había desarrollado, rica de acontecimientos, en un plano totalmente diverso de aquel en que se veía su vida exterior. Habíanselo dado carismas y señales, algunas aterradoras y dolorosas. Así, a los seis o siete años, había tenido la visión, incomprensible por el momento, pero que se explicará perfectamente más tarde, de su padre, su amantísimo padre, herido en su inteligencia tanto como en su salud física, y pasando ante ella, demente que daba compasión, en marcha hacia la muerte.

Otras visiones fueron más consoladoras. En lo peor de la prueba que había trastornado sus dieciséis años, tuvo la más maravillosa de las consolaciones. Mientras sus hermanas estaban arrodilladas junto al lecho en que ella había delirado, una estatua cobró animación; la Santísima Virgen avanzaba hacia ella y le sonreía... y aquello había sido, de una vez, el término de sus pruebas. De un mal que, más tarde —contando aquellos hechos— Teresa no vacilaba en atribuir al demonio, la intervención de la Madre del Cielo había hecho un manantial de gracias y de luz. Esta marcha, en cierta manera simultánea sobre dos mundos, el real y el sobrenatural, proseguiría para ella hasta su fin.

Pero más aún que los aspectos misteriosos de su vida interior, lo que parece admirable es la progresión continua que en esa vida se discierne hacia el descubrimiento pleno de las realidades más elevadas de la fe cristiana. Es seguro que a la edad de once años, Teresa pasaba la mayor parte de su tiempo libre pensando, en su agitación «en el buen Dios, en la fugacidad de la vida, en la eternidad, que ella se sabía, sin bravata alguna, nacida para la gloria», pero segura también de que esa gloria «jamás aparecería a los ojos de los mortales y que para ella consistiría en llegar a ser santa». También es cosa segura el que, en su infancia, había descubierto ya lo que sería la máxima decisiva de su conducta: que, para alcanzar ese objetivo, las fuerzas del alma humana no bastaban, que sólo Cristo puede realizar en ella su plan o grabar su imagen. En el momento de su primera comunión, había encontrado de nuevo la gran ley de los místicos: que hay que darlo todo a Cristo, que es necesario, según San Pablo, hacerle vivir en uno mismo.

Tal itinerario no se seguía sin dificultades y sin drama. Es un completo error creer que, por el camino por el que avanzaba, Teresa anduvo siempre sobre un tapiz de pétalos de rosas. «En esta jovencita de carne, de sangre, de nervios y de alma, no se ha realizado la perfecta unión interior sin luchas ni dolores.» [1] Un testigo autorizado de su vida interior ha creído

1. André Combes.

poder asegurar que desde la edad de cuatro años y medio, hasta 1886, es decir, hasta sus catorce años, Teresa atravesó «un período de oscurecimiento».[1] En todo caso, después del éxtasis de la sonrisa de la Virgen, y tal vez porque ella se había dejado llevar a comunicarlo a quienes la rodeaban, que habían comentado el hecho de manera desigual, atravesó un período de escrúpulos, de profunda inquietud, de duda acerca de sí misma y de orientación de su vida. Muchos santos han conocido semejantes pruebas —pero, ordinariamente, no a tan tierna edad— y, en general, Dios les ha hecho salir de ellas más fuertes, más firmes en su resolución. Así había sucedido a Teresa. En Navidad de 1886, en un instante, el Niño recién nacido la sacó de sus tinieblas: cuanto ella no había podido hacer durante muchos años, Jesús lo había hecho de una vez, y tan magníficamente, que Teresa hablaría más tarde de aquella hora santa como de la de su «conversión» definitiva. La «noche de su alma» había sido transformada en «torrentes de luz». Lo que entonces comprendía, porque había sabido permanecer disponible a la gracia, era que cuanto había sufrido tenía un sentido —por Cristo—, en Cristo, y que poniéndose en sus manos aún en los menores detalles de su vida, obtendría de él cuanto pudiera esperar. Los dos elementos de lo que más tarde sería la espiritualidad de «la pequeña Teresa» estaban ya presentes en ese alma designada por Dios para sublimes grandezas: el espíritu de infancia y la sobrenaturalización del dolor.[2]

Así pues, a los catorce años, en el momento en que partía camino de Roma con la peregrinación normanda, Teresa no era la exaltada adolescente que los disgustados sacerdotes habían visto turbar la audiencia pontificia con su *incongruente petición:* era también muy diferente de la entusiasta peregrina que, en el Coliseo, se había deslizado hasta la arena, con peligro de romperse los huesos, para besar el suelo regado con la sangre de los mártires. Todo eso no era más que un aspecto exterior. El interior de aquella alma era bastante más rico, más extraordinario. Esa jovencita había avanzado ya tanto en los caminos místicos que ninguno de los que la rodeaban hubiera podido creerlo. Cara a cara con el Crucificado, aún contemplando una imagen banal, experimentaba el mismo sentimiento de total renovación, de conmoción idéntica a la de la otra Teresa ante el *Ecce Homo* de la capilla,[1] o a la de San Francisco de Asís ante el Cristo de San Damián.[2] Más aún: había comprendido que el llamamiento interior que entonces escuchaba no la concernía a ella sola, sino que tendría que manifestarlo al mundo, que su misión consistiría en salvar las almas para Jesús.

Y precisamente algunas semanas antes de la salida para Roma, se le dio la irrefutable prueba de que aquella era su vocación. Había oído hablar de cierto hecho trágico: un asesinato pasional, seguido de la detención del asesino. Entonces nació en ella una idea extraordinaria y sublime. Ese siniestro asesino, a quien la justicia de los hombres iba a borrar de la lista de los seres vivos, sería adoptado sobrenaturalmente por Teresa. ¿No ha dado Cristo, al morir, su gracia a todos los hombres, por malvados que fueran? Por cada uno de ellos —Teresa, sin saberlo, pensaba como Pascal— ha derramado una gota de sangre. ¡También Pranzini tenía derecho a la salvación! Y Teresa, «devorada por la sed de almas», «deseando arrancar a cualquier precio, a los pecadores de las llamas eternas», comienza su carrera de mediadora. Su oración procuraría esa conquista de almas que es lo único que puede consolar a Cristo en su agonía. Entonces oró, suplicó a Dios que salvara aquella alma entenebrecida; hizo aún más: ofreció a Dios, por Pranzini, la

1. Sor Genoveva de la Santa Faz, su hermana Céline, que ingresó en el Carmelo más tarde que ella. (Sobre ésta, ver *Céline, soeur et témoin de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus,* por el R. P. Piat (Lisieux, 1963).

2. Sobrenaturalización del dolor. Importa comprender bien que no fue más que la expresión concreta de la fidelidad de Teresa en probar su amor en todos los acontecimientos de la vida. Es otro aspecto de su humildad de corazón.

1. Ver *La Reforma católica,* p. 105.

2. Ver ***La Catedral y la Cruzada,*** p. 122.

sangre del Crucificado... ¡Y se le dio una respuesta! Dios le dio a entender que había acogido su petición. Porque en el momento de dejarse arrojar bajo el tajo de la guillotina, Pranzini, que hasta entonces había rechazado los auxilios de la fe, se volvió de pronto a besar las llagas de un Crucifijo que el capellán le tendía. El periódico *La Croix* contó el hecho. Así, cuando la prudencia de los hombres vacilaba en admitirla en el Carmelo, Teresa sabía ya plenamente qué sentido tendría para ella esa vida contemplativa que deseaba.

## La religiosa de las rosas

¡Concluida la espera! ¡Vencidas las resistencias! Teresa entra en el Carmelo de Lisieux el lunes 9 de abril de 1888. Hacía diez meses que había pedido el permiso a su padre, y que éste, superando su emoción, había aceptado que, por cuarta vez, el Señor le llevara una de sus hijas. Diez meses de luchas para derribar las barreras que la sabiduría y la prudencia humanas —y también quizá la rutina administrativa— alzaban en el camino por el que la llamaba Jesús. Terminadas, pues, las penosas visitas al Vicario general, al mismo Obispo y las conversaciones con esos sacerdotes desconfiados. Como dirá Teresa, había conquistado «a punta de espada la fortaleza del Carmelo».

Y así estaba bien —pensaba—; estaba bien que hubiera pagado cara su felicidad. Su felicidad... ¡qué diversa era de la que desea el común de los hombres! La vida monástica se presentaba, a los ojos de quienes sólo la conocían desde afuera, fácil, dulce y sin historia. Quien tenga alguna experiencia del Carmelo o de la Trapa sabe cuán engañosa es esa imagen... Pero Teresa, al ingresar en el Carmelo, no iba a buscar la felicidad según el mundo; acudía en busca del amor de Cristo y de la alegría de la Cruz.

El Carmelo es una Orden penitente.[1] La gran santa que le dio su forma definitiva, Teresa de Avila, horrorizada de ver a la herejía protestante echar por tierra los grandes muros del edificio de la Cristiandad, quiso que sus hijas, mediante sus continuas oraciones y trabajos ascéticos, sus hijas tomaran sobre sí el pecado colectivo de los cristianos y, expiándolo, abrieran de nuevo las puertas del cielo a tantos extraviados e ignorantes. De ahí el rigor de la regla, la austeridad de la existencia. La celda, tan incómoda como las de los prisioneros: siete u ocho metros cuadrados, paredes blancas, cruces de madera sin la imagen de Cristo, jergón picado puesto sobre una tarima a manera de lecho, ninguna sábana de lino ni de cáñamo, sino dos gruesas cubiertas de burel; en un rincón una jarra con agua; además un banquillo y un pequeño escritorio, más el cestillo de las labores; tal era —y tal es aún, poco más o menos— el marco en que se desarrollaba la vida de las carmelitas. El trato estaba a la altura, más que modesto a lo largo del año: ayuno desde el 14 de septiembre al Miércoles de Ceniza, abstinencia de leche, mantequilla y huevos toda la Cuaresma, incluso los domingos; pan seco y agua el Viernes Santo; limitada el resto del año, en cantidad por el uso y el deseo de abstinencia. Teresa conoció todo esto. ¿Sufrió por ello? Claro que sí. Y no lo ha ocultado. Sobre todo el frío constituyó para la joven una penitencia severa: jamás se acostumbraría a la glacial humedad de su celda, a esas noches insomnes, en las que tiritaba bajo las cubiertas demasiado delgadas, a esos madrugones en los que el cuerpo, aterido y entumecido, apenas podía ponerse al ritmo de la vida litúrgica. «¡Siendo un frío mortal!» —nos dice— y esa confesión de una santa heroica nos aprieta el corazón.[1]

Estos sentimientos físicos iban acompañados de otros, de género bien diverso, pero igualmente pesados de soportar: los que necesariamente impone la existencia en común de una colectividad. Hacer vivir, ¡mudas, día

1. Aunque la penitencia no sea concebida como fin. El primer objeto es la contemplación.

1. Al término de su vida, Teresa dirá que no reparar, en la aplicación de la regla, en las diferencias de clima, es pecar contra la prudencia.

tras día, en un espacio limitado, a una veintena de mujeres —o de hombres...— sin que, de ese perpetuo codearse resulten fricciones y hasta choques, sería una suerte innegable! Ingresada en el Carmelo «sin ninguna ilusión», según sus propias palabras, Teresa —observa el P. Francisco de Santa María—, «no ha sido mimada». Leyendo su propio testimonio, se tiene incluso de que permaneció completamente ignorada e incluso incomprendida. La Madre Genoveva de Santa Teresa, fundadora del Carmelo de Lisieux, una santa mujer, encontró demasiado audaces sus deseos de santidad y trató de cortarle las alas; en todo caso no la comprendió. Peor fue con la Madre María de Gonzaga que, por dos veces en nueve años, fue su priora: naturaleza rica y generosa, tenía, sin embargo, un carácter sombrío, inclinado a la hipocondría. Infligió a Teresa sus más duras pruebas. ¡Cuántas veces hubo de sufrir la joven religiosa las observaciones severas, las malas acogidas de aquella mujer autoritaria! Pero el contacto con otros miembros de la comunidad no fue mucho más fácil, fuera porque la voluntad minuciosa de una llegara a suscitar el más legítimo enervamiento, fuera porque la susceptibilidad de otra tenía no poca semejanza con la malignidad. Y hasta con quienes hubieran podido proporcionarle una compensación en ternura, sus dos hermanas según la carne, que la habían precedido en el convento —y la mayor de las cuales, Paulina (Madre Inés de Jesús) fue durante tres años su priora— las relaciones eran raras y todo menos íntimas: la regla y también (conviene decirlo) la voluntad misma de Teresa, que rehusaba ese consuelo, todo se oponía a ello. Cuando la santa escribe: «El sufrimiento me ha tendido sus brazos desde mi entrada en el Carmelo», tales palabras deben ser tomadas al pie de la letra. Pero hay que leer también «...y yo lo he abrazado con amor».

Porque todos los testigos concuerdan en decir que Teresa no dejó ver que esos sufrimientos la embargaban. Parecía alegre, reidora, incluso a veces traviesa, con algo de «cielo en los ojos». Sobresalía en hacer reír a sus compañeras de recreo y en organizar, para distraerlas, pequeños sainetes. Si estaba enferma y tenía que permanecer en la enfermería parecía que faltaba algo a la comunidad, que le faltaba la alegría. No cabe duda de que ésa era una actitud querida, resultado de un esfuerzo sobre sí misma. En todos los retratos que poseemos de Teresa en el Carmelo —su hermana Celina, ingresada después que ella, era una apasionada de la fotografía y, autorizada a llevar al convento su máquina, dedicó a Teresa numerosos clichés— se encuentra la misma sonrisa que parece, ante todo, de paz y alegría, pero que, a un atento examen se manifiesta, aun en las pruebas más retocadas, melancólica y casi triste. Uno se imagina la fuerza de carácter que hubo de tener aquella joven amante, demasiado tierna, emotiva hasta el exceso, que había sido aún más sensibilizada por las condiciones en que había pasado su juventud, para dominar sus naturales reacciones y presentar a quienes la rodeaban ese carácter igual, esa sonriente gentileza. Porque nunca se ha oído decir que haya abandonado esa disciplina, que haya dejado escapar de sus labios una palabra de desquite o de indisciplina, ni siquiera una burla. Ya en esa señal se percibe la santidad de Teresa.

¡Si al menos hubiera sido consolada de todas esas penas y mortificaciones animosamente soportadas por Aquél mismo a quien había ido a buscar al Carmelo! Porque, obedeciendo al llamamiento irresistible del Señor, había sabido siempre que no tendría más que a El para colmar el ansia de su alma. Y allí surgían otras pruebas, otras dificultades para ella. En sus escritos autobiográficos se repiten con frecuencia frases como ésta, que muestran en qué profundidad se situaba su drama: «¡No quiero para mi alma más que el pan cotidiano de una dolorosa sequedad!» ¡Y Teresa dominó con los otros este sufrimiento! Realmente, el único sufrimiento que contaba a sus ojos no era el que infligen el hambre y la sed, ni aquéllos de que son causa las relaciones humanas, sino el que Dios mismo impone al alma que le busca y a la que El solo puede calmar.

De manera que la vida enclaustrada de Sor Teresa que, desde fuera, parecía unida y

fácil, fue en realidad un tiempo casi ininterrumpido de pruebas, soportadas por ella con extraordinaria firmeza. ¡Qué falsa resulta la imagen demasiado difundida de la «religiosa de las rosas»! Acreditada por ciertas palabras de la misma Teresa acerca de la «lluvia de rosas» que haría caer desde el cielo sobre la tierra, palabras profusamente difundidas por una imaginería sansulpiciana, esa representación ha disimulado durante mucho tiempo el verdadero mensaje de la heroica joven. Tal vez sus primeros éxitos se debieron a un equívoco. No fueron rosas lo que Teresa recogió en el Carmelo, y si recogió alguna lo hizo a través de verdaderas redes de espinas, desgarrándose las manos y los brazos hasta producirse sangre. Si la expresión bíblica de «Virgen fuerte» se ha aplicado alguna vez exactamente a un ser, este ser es Teresa. Pero no ha sido sólo virgen fuerte.

### "Romper la estatua"

Antes de considerar la aventura interior de Teresa, la única que importa en su caso, debe desecharse una objeción y estrechar más de cerca la verdad. Hay una leyenda de Santa Teresa de Lisieux que está en estrecha relación con la estatua de escayola de rostro de bombón, sonrisa estereotipada, que aflige a tantas iglesias. Es esta leyenda lo que conviene alejar si se quiere llegar a la verdadera Teresa. «Romper la estatua», dice un dramaturgo que dedicó una obra de teatro a la carmelita.[1] Esa estatua ha creado demasiada ilusión.

Pero hay que ser honestos: la misma Santa Teresa ha contribuido, en gran medida, a crear esa leyenda. Ante todo la conocemos por lo que ella misma ha dicho, por la autobiografía que comenzó a escribir a finales de 1894, por orden de su hermana Paulina, su priora. Los recuerdos de infancia tienen un puesto considerable en el primero de esos manuscritos autobiográficos; encantadores, sorprendentes de muy diversas maneras, libres incluso de los piadosos retoques a que fue sometido el original, no escapan del todo a cierta puerilidad aparente, sobre lo que es fácil engañarse. Aparecen subrayadas palabras, miembros de frases, como suelen hacer los niños con el propósito, no siempre justificado, de darles más fuerza. A intenciones análogas parece obedecer muchas veces la puntuación. Cuando se considera, en la reproducción fotográfica llevada a cabo, las páginas de cuadernos cubiertas con la menuda escritura aplicada, escolar, cuesta trabajo no exclamar que allí hay una labor de niña.

Y uno se siente más inclinado a pensarlo cuando se considera otro aspecto de la producción literaria de Santa Teresa. Si la *Historia de un alma*, en conjunto, está escrita en una lengua firme, tal vez un poco prolija, pero amplia y capaz de estremecimiento, se conocen también fragmentos poéticos por los que a duras penas podría sentirse cierta admiración.[1] Los versos, de factura clásica, son, desde luego, de perfecta corrección prosódica, aunque recargados de adjetivos y de ripios. Tampoco le falta cierto ritmo e impulso. Pero el tono general es, muy a menudo, el de las cancioncillas sentimentales menos aceptables, o de los cánticos más dulzarrones. Y no se experimenta menos admiración cuando se sabe que esas acarameladas estrofas podían cantarse con ciertas músicas de moda, en *Noël*, de Adam, por ejemplo, el solo del naranjal, en *Mignon* y hasta *la Folle de la plage*. Todo esto es desconcertante, porque lo extraordinario es que, bajo esta mezquina forma, la pequeña poetisa del convento ha expresado auténticas realidades espirituales, de insigne riqueza, que sabrá sacar a la luz del día la minuciosa atención de los teólogos que se dediquen al estudio de la obra de Teresa. Así, esas quince estrofas, tan grises, de su poema más célebre, *Vivir de amor*, en el que el Abate Coubes ha visto, con toda justeza, una de las formulaciones más precisas

1. Título de la obra de Gilbert Cesbron.

1. Hay excepciones. Así el poema sobre el Juicio final, que comienza con estos hermosos versos: «Pronto llegará el día de la venganza — este mundo impuro será pasado por el fuego.»

y adecuadas del proceso místico. Uno se pregunta si la pantalla de esta fácil poesía no ha sido voluntariamente colocada ante la revelación teresiana para obligar a la inteligencia a la humillación, como la imaginería frecuentemente deplorable de la santa constriñe al gusto de los espíritus delicados.

Hay aún algo más grave: el vocabulario de que Teresa se ha servido ha contribuido a fabricar esa estatua de escayola. Sin duda alguna, ese vocabulario ha contribuido mucho a su influencia; por él los hombres han creído sentirla más próxima a ellos y no han sido intimidados por su perfección, aunque sea trascendente. Pero ha contribuido mucho a mantener el equívoco. Teresa ha expresado el deseo de que el adjetivo de «pequeña» vaya unido a su nombre: ese deseo ha sido atendido y ya se habla de ella, más que como «pequeña Teresa», la «santita». ¿En qué medida no ha sostenido ese deseo la ilusión de una santidad también «pequeña», es decir, cómoda y al alcance de la mano? Para hablar de sus relaciones con Dios no recurre a las comparaciones amorosas utilizadas por tantos místicos, ni a los misteriosos símbolos de un San Juan de la Cruz: Teresa se ha servido del vocabulario de la infancia; ha aconsejado y practicado el comportamiento de la niñez, para con un Dios considerado sobre todo como Padre amantísimo. Había ahí materia suficiente para inducir a error a muchas almas buenas, para quienes la religión se reduce a una devoción fácil y hasta a una sensiblería. El culto del «Niño Jesús» se presta demasiado a ello.[1]

1. Hay que notar que en muchas ocasiones Santa Teresa se ha alzado contra todo lo que puede haber de discutible en ciertas formas de devoción. Sentía horror por lo convencional y artificioso. «Lo que me hace bien no es todo lo que se supone y se cuenta. Por ejemplo, que el Niño Jesús, tras haber formado con arcilla unos pájaros soplaba en ellos y les daba la vida. ¡No! ¡El pequeño Jesús no hacía milagros inútiles como éste! De lo contrario, o buen Dios, ¿por qué no fueron llevados a Egipto por un milagro que hubiera sido tan útil y tan fácil?» (Sabido es que la fábula de los pájaros de arcilla procede de los *Evangelios* apócrifos.)

Pero ahí está precisamente el secreto de Santa Teresa y la causa de su originalidad absoluta. «La vía de infancia» que preconiza nada tiene de pueril, y su «pequeñez» es exactamente aquélla a la que Cristo prometió el Reino.

## La "pequeña vía de infancia"

Así, pues, Teresa no encontró la paz en el Carmelo, mejor dicho, si logró conquistarla fue más allá de los sufrimientos, cuya pesadez no puede medir quien no los haya vivido. Las pruebas espirituales que había experimentado durante su juventud no cesaron milagrosamente una vez que hubo franqueado el puerto de gracia que había deseado alcanzar; por el contrario, se hicieron más penosas. Las refiere la *Historia de un alma*, con una retención en el tono que conmueve, mucho más de lo que pudieran hacerlo las frases sollozantes. Durante nueve años sucediéronse en Teresa fases de tinieblas y de luz, al cabo de las cuales llegaría a ese estado total de posesión y de abandono absoluto en la voluntad de Dios en que la encontró la muerte.

Su drama interior consistió en la constante incerteza de si Dios la amaba o no. Sentíase tan débil, tan miserable, tan incapaz de realizar por sí misma los esfuerzos indispensables para llegar al fin que se había propuesto desde su entrada en el convento: «ser una santa». Una dolorosa oscuridad invadía su alma durante largos períodos; sentíase abandonada por Aquél a quien había ido a buscar al Carmelo. Buscaba con ansia en las frases de la priora, en los sermones de un predicador, la respuesta a sus angustias. Al comienzo de su vida claustral, la lectura de los místicos de su Orden, la gran Teresa de Avila, San Juan de la Cruz, la ayudó a avanzar en la luz; más tarde las abandonó; no quería recibir esa luz más que de su «cara a cara» con el Amor infinito. ¡Pero qué difícil era enfrentarse con las tentaciones que deslizaba en su corazón el Adversario! Una vez incluso estuvo a punto de triunfar: «Mi

vocación —confiesa Teresa— me pareció un sueño, una quimera»; sin una palabra, llena de buen sentido, de la Madre María de los Angeles, maestra de novicias, ¡quién sabe qué estragos hubiera hecho aquella sangrienta duda!

Pero en esa búsqueda de Dios, Teresa no fue abandonada. Recibió en numerosas ocasiones la respuesta, como la había recibido, siendo niña, de la sonrisa de la Virgen o de la noche de Navidad. Una vez más, mientras estaba en oración en el jardín conventual, la Madre de Dios la envolvió en su velo, colocándola (según ella confiesa simplemente) en «un estado sobrenatural». Otra vez, durante el ejercicio del Vía Crucis, recibió la gracia de la herida de amor y, con ella, la desgarradora y dulce certeza de no estar abandonada. Pero ahí está uno de los rasgos más sublimes de esta aventura de un alma: esas gracias carismáticas, esas manifestaciones directas de Dios con respecto a ella, no son deseadas por Teresa. Puede decirse que incluso las rechaza. Con frecuencia vuelve a su pluma una idea, expresada en diversas formas: «no deseo el amor sensible: me basta que sea sensible para Jesús». Y de nuevo: «Prefiero el sacrificio a todos los éxtasis....» ¿Qué sacrificio? El más oscuro: el descubrimiento de su propia debilidad y «las heridas del corazón que hacen sufrir».

El punto de partida de la espiritualidad teresiana está ahí, en ese punto que la hace tan cercana a cada uno de los hombres, tan fraternal a los pecadores. Teresa se sabe, se siente tan poca cosa, incapaz de reformar a sí misma, de dominar las distracciones que la asaltan durante el oficio, de no experimentar excitación ante esta o aquella hermana, ni molestia en las noches heladas o en los penosos madrugones. Claro está que esos debates de un alma señalada por Dios se sitúan en un nivel muy alto, al que no llegan las conciencias que enviscan los pecados malvados de la mayoría de los mortales. Pero ese rasgo de la psicología teresiana es fundamental ¿Se puede decir, con un novelista que ha hablado de ella con más fervor y talento que pertinencia,[1] que «sabiéndose vencida» ha bautizado con el nombre de victoria su fracaso? ¡Lo que autorizará al último de los pecadores a creerse en el buen camino, puesto que habría fracasado totalmente en sus esfuerzos de progreso! Es olvidar que la certeza de sus debilidades y de su miseria nunca han impedido a Teresa realizar el esfuerzo sobre sí misma sin el que nadie avanza por el camino de la luz. Para esta heroica joven no se ha tratado de legitimar el fracaso, sino de consagrarlo.

Así pues, parte de este claro conocimiento de su propia debilidad, sabe que ella no es nada al lado de los santos cuyo ejemplo ha considerado y a los que sueña en imitar. Ha adquirido conciencia de sus límites y comprende que no puede superarlos. No es más que una niña débil en el fondo de un convento, a la que están prohibidas las vocaciones heroicas, de las que, en una página conmovedora, nos ha dicho que tenía nostalgia, vocación de apóstol, de cruzado, de misionero, de mártir. Mas, puesto que el Señor la ha querido así, es porque quiere servirse de esa pobre materia; El sabrá hacer algo de esa debilidad. «Crecerme es imposible —dice—; debo soportarme tal como soy, con mis innumerables imperfecciones.» De esta manera, tal como es, buscará el camino del cielo, en su debilidad, por esa debilidad misma. Esa humilde monja, que apenas ha sido formada más que por el catecismo y el Evangelio, alcanza por ese camino la enseñanza más paradójica y misteriosa de San Pablo: «Cuando soy débil es cuando soy más fuerte.» [1]

Tal es el camino de Santa Teresa, «el pequeño camino recto, corto, un caminito completamente nuevo». Ella se siente demasiado pequeña, muy pequeña, «un grano de arena» apenas; pero cree con toda su alma, que su misma debilidad puede ofrecerle el medio de unirse a Dios. ¿Cómo va a dudar de eso, pues el mismo Jesús lo ha repetido en tantas ocasiones? «En verdad os digo que si no os convertís en niños y os hacéis como ellos, no entraréis en el Reino de los Cielos.» «Quien se haga como este niño será el mayor en el Reino de los Cielos.» «Dejad que los niños vengan a

1. Maxence van der Meersch.

1. *II Cor.*, XII, 10.

mí pues el Reino de los Cielos es de quienes se les parecen.» «Quien se haga pequeño como este niño será el más grande en el Reino.» He ahí lo que los teólogos llaman la «vía de la infancia», la vía de Teresa. No en vano su nombre de religión la coloca bajo la protección del *Niño* Jesús. «Esta vía excluye —dirá Benedicto XV— el sentimiento soberbio de sí mismo, la presunción de alcanzar por medios humanos un fin sobrenatural, y la falaz veleidad de bastarse a sí mismo a la hora del peligro y de la tentación.» ¡Fácil! No, desde luego. He aquí un punto en el que no conviene hacerse ilusiones sobre el adjetivo de «pequeño» empleado por Teresa. Para seguir el «pequeño camino», ¡cuántos esfuerzos son necesarios para lograr el dominio de sí mismo, la humildad, el total abandono en la voluntad divina! No es quietismo esta espiritualidad teresiana; en ella, el alma termina por estar plenamente entregada a Dios, pero al precio de una lucha permanente.

Tampoco se trata de una especie de estoicismo. Para Teresa, seguir el «pequeño camino» no es cosa que pueda hacer el hombre por sí solo: «no os imaginéis —escribe— que podréis subir ni siquiera el primer peldaño. Pero el buen Dios no os pide más que buena voluntad». Ella misma «no se desanima nunca» cuando sangra interiormente por el silencio de Dios; «se abandona entre los brazos de Jesús». Es él quien la llevará donde quiera. Para designar esta fuerza superior que acudirá a tomarla, a ella, la pequeña, y la levantará hacia la grandeza divina, Teresa encuentra una expresión un poco ingenua que hace sonreír a las personas superiores: *el ascensor*. «Estamos en un siglo de inventos —escribe—; ahora ya no existe el trabajo de subir una escalera; en las casas ricas, un ascensor la suple ventajosamente. También yo quisiera encontrar un ascensor para elevarme hasta Jesús, porque soy demasiado pequeña para subir la ruda escalera de la perfección.» Y, en un gran impulso de confianza, exclama: «¡El ascensor que debe elevar a mi alma hasta el cielo, son vuestros brazos, oh Jesús!»

En este punto, Sor Teresa, la pequeña monja oscura del Carmelo de Lisieux alcanza a los más altos místicos. El conocimiento de su propia nada la induce a arrojarse en Dios. «Soy demasiado pequeña para hacer grandes cosas —confía a Jesús— y mi locura consiste en esperar que tu amor me acepte.» ¿Locura? No, porque se trata para ella de una total certeza. Cristo la ama; incluso cuando no se siente del todo envuelta en su amor, no lo duda, no lo dudará nunca. ¡Dios ama a los hombres! Es el grito que han repetido tantos altos maestros del Espíritu, aquellos a quienes Teresa ha leído, como los de su propia orden, la gran Teresa y San Juan de la Cruz, o el Padre Surin, o su querida *Imitación de Cristo*, y todos los que no ha leído. Pero no necesita que otros se lo digan; en ella es una certeza que data de los primeros años de su vida. Su «pequeño camino» no es otra cosa que «la vía aún más alta» de que habla San Pablo,[1] la vía de la Caridad de Cristo.

Pero en ese camino hay que entrar del todo, tanto con el cuerpo y el espíritu como con el alma; la Caridad de Cristo impone una conducta de vida. Si Teresa es una mística que no vive verdaderamente más que en lo sobrenatural, también es una realista —es normanda— y una psicóloga que conoce bien el corazón humano. Uno queda sorprendido, cuando lee atentamente ciertos pasajes de su autobiografía, por ejemplo el de «hacer bien a las almas», al ver con qué lucidez esa religiosa, que casi no había conocido nada de los hombres y del mundo, analiza los pasos más secretos de la conciencia. Estrechamente ligado a la concepción de la vida espiritual, dispone un método. Además, se ve obligada a hacerlo cuando, nombrada maestra-adjunta de novicias se encuentra con almas jóvenes que formar. Ya no es sólo responsable ante Dios de sus progresos personales, sino también de los de sus novicias. Comprende que «le es imposible hacer algo por sí misma» —siempre el pequeño camino, el que parte de la humildad total— pero que lo que ella no puede hacer lo hará el Amor infinito. Así pues, el método que

1. *I Cor.*, XII, 31.

siga y enseñe, partirá de la pequeñez de la vida, de sus mil realidades, diariamente encontradas en su camino, para sacar de ahí un medio de constante progreso. Aceptar con humildad y sencillez las alegrías y las penas del instante, cumplir íntegramente su deber de estado, por difícil que pueda ser, buscar todas las ocasiones de ser fraternal y servir de ayuda al prójimo, de imponerse a sí misma pequeños sacrificios que sólo Dios conocerá, y todo esto hacerlo a la plena luz de la Caridad de Cristo: eso es y nada más, lo que pedirá Teresa. Pero ese conjunto de esfuerzos cotidianos, ¿no exige un valor más grande que el de las heroicas gestas? Sobre todo, si ese dominio de sí misma debe ir acompañado de una sonrisa y tener un aspecto completamente natural.

La *Historia de un alma* está llena de pequeños hechos en los que se ve a Teresa poner por obra ese heroísmo de aceptación. Porque, si es la virtud más esencial en el mundo, sería falso creer que no se encuentran en el claustro ocasiones de ponerla en práctica. Hasta en los lugares más prosaicos, refectorios y vestuarios, corredores y rincones de escobas. Ya se la ve sirviendo a una anciana religiosa acre, que no le manifiesta gratitud alguna, ya multiplicando los cuidados para con otra porque, por instinto, experimenta hacia ella una especie de antipatía, ya agradeciendo interiormente a una hermana que la ha tratado de mala religiosa, porque tomaba sin placer remedios desagradables, o evitando de chasquear a otra, que se pretendía incomodada por el olor de rosas que Teresa tenía en sus manos, cuando se trataba en realidad de rosas de papel. Se dirá que se trata de proezas bien pequeñas: pero no son más que a los ojos de quien ignora la realidad de la vida moral y no sabe que, entablando la batalla en esos pequeños terrenos se prepara uno a hacerlo en terrenos más vastos. Sobrenaturalizando todo lo cotidiano, Teresa llegaba a la total liberación del egoísmo y a la entrega de todas sus facultades al Amor supremo: es decir, a la santidad. Esa santidad, de la que también dice la misma Teresa que «no está en esta o aquella práctica», sino que «consiste en una disposición del corazón que nos hace humildes y pequeños entre los brazos de Dios, conscientes de nuestra debilidad y confiados hasta la audacia en su bondad de Padre», es decir totalmente entregados al amor.

## Oferta y holocausto

De haberse detenido en este punto, la experiencia espiritual de Teresa del Niño Jesús hubiera sido, ciertamente, digna de admiración, pero no hubiera alcanzado todo su sentido. La santa habría enseñado a la humanidad mejor que nadie, la práctica de las virtudes de infancia, tan caras a Cristo, la simplicidad, la humildad, la pureza del corazón. Y habría propuesto como modelo su heroica serenidad, su constante dominio de sí misma. Pero la «pequeña» carmelita es bastante más que una pedagoga eminente y una figura ejemplar. Para comprenderla en toda su importancia —que es sobrenatural— hay que atender a su oblación, al significado sacrificial de su vocación.

Se entra aquí en un orden de cosas al que, evidentemente, no tienen acceso quienes no comparten la fe cristiana, ese orden de la comunión de los santos en el que la Iglesia quiere que se crea como en un dogma, puesto que figura en su credo. Ahí, pecadores y santos son una misma cosa, miembros del Cuerpo místico de Cristo que es la Iglesia. Y puesto que están asociados unos a otros por la Sangre de Cristo, la gracia del bautismo y el común llamamiento a la salvación, es normal que los méritos de unos recaigan misteriosamente sobre los otros, que los sacrificios de los santos rediman, a los ojos de la justicia infalible, todas las negligencias, todas las faltas, todos los crímenes de los pecadores. En esta perspectiva, que trasciende toda explicación pragmática, se justifica la existencia de las órdenes contemplativas que, a los ojos del común de los hombres, apurados por el afán del rendimiento, sólo son cosas inútiles. Las Trapas, las Cartujas, los Carmelos son —en frase de Huysmans— «los pararrayos de Dios»: la frase es pintoresca,

justa, pero un poco limitativa. La oración de los contemplativos hace bastante más que apartar del mundo la cólera divina: ayuda a las almas a subir.

Al ingresar en el Carmelo, Teresa había indicado formalmente que esa sería su vocación. Su hermana Celina lo confirmaría: «La vida religiosa se le presentaba como medio de salvar almas.» En ese aspecto, era hija directa de la Santa de Avila, cuyo propósito al fundar una orden contemplativa fue, como hemos ya visto, trabajar por la conversión de los pecadores y herejes. Pero hay diversos modos de trabajar por la conversión de las almas. ¿Cuál sería el de Teresa?

Había soñado con trabajar para llevar el mensaje a quienes lo ignoraban. «Quisiera ser misionera —exclamaba— quisiera haberlo sido desde la creación del mundo y seguir siéndolo hasta la consumación de los siglos.» Materialmente, para una religiosa de clausura, ese deseo no sólo era irrealizable, sino absurdo. Sin embargo, poco antes de morir, hablaba aún de partir para el Carmelo de Hanoi. Cosa que no hubiera hecho para convertir a no-cristianos mediante su palabra; hubiera sido para proseguir, en condiciones de aislamiento más duras que en Lisieux, la misma experiencia y para establecer una presencia de oración en plena tierra pagana. ¿Era necesario ir tan lejos para cumplir la tarea que el Señor esperaba de ella? ¿No trabajaría por «salvar almas» profetizando en su propia experiencia? ¿Es que, enseñando su «pequeña vía» y su método de consagración de toda la vida, no se hacía «apóstol de apóstoles»? Al ofrecer al cielo sus oraciones y sacrificios, ¿no derramaría gracias eficaces sobre cuantos necesitaban ayuda espiritual y especialmente sobre aquéllos cuya vocación consiste precisamente en trabajar concretamente por la salvación de las almas, los sacerdotes, a quienes Teresa decía aplicar especialmente su oración?

Ahí está entera la maravillosa joven que, en secreto, había suplicado misericordia para el asesino Pranzini y había sido oída. Teresa pasó toda su vida en el Carmelo en la certeza de que su fin último estaba ahí: trabajar en ganar almas para Dios ofreciendo a la justicia divina todo lo que ella era, todo lo que hacía. En este aspecto, su pequeña vía tomaba un sentido bastante más elevado que el de ser un método para autodisciplinarse: conducía a una participación del alma orante en la economía de la salvación.

Aquí se impone considerar de nuevo los sufrimientos que experimentó Teresa durante los nueve años de su vida religiosa. No sólo los sufrimientos físicos, a los que ya nos hemos referido, y los que irían acumulándose sobre sus hombros, cada vez más graves. Hasta la hora de la postrera consumación. No sólo los que la infligían con frecuencia los contactos con quienes la rodeaban, sino también aquellos, infinitamente más dolorosos que experimentaba en sus períodos de tinieblas interiores. Lejos de rechazar esos sufrimientos, Teresa los deseaba. Recordemos su frase: «El sufrimiento... lo he abrazado con amor.» Nos hallamos aquí en plena paradoja, en un dominical que sólo tiene acceso una ínfima minoría de hombres. Nadie en el mundo ha tratado, sin duda, de huir el sufrimiento con tanta decisión y perseverancia como Teresa del Niño Jesús ha puesto en el buscarlo. He ahí lo que oculta su sonrisa, sobre la cual tantos se han engañado. Y ese amor del sufrimiento, ese deseo de sufrir, no hacen de Teresa una naturaleza trágica, capaz de encontrar en el dolor quién sabe qué morboso placer. Era demasiado «niña», en el sentido más puro de la palabra, para que su sensibilidad se extraviara por esos caminos dudosos. Simplemente, para ella, el sufrimiento tenía un sentido; compadecía de todo corazón «a quienes no saben aprovechar sus sufrimientos» para quienes el dolor nada significa. «Los santos que sufren no me causan piedad» —decía—. Lo que no significa que no se haya conmovido por el horror de los mártires: pero sabía bien que de sus instantes de sufrimiento sacan los santos inagotables tesoros de alegría.[1]

Tal fue el primer estadio de la vocación sacrificial de Teresa del Niño Jesús: ofrecer

1. *I Cor.*, XII, 31.

sus sufrimientos para salvar almas. «Cuando se quiere alcanzar algo hay que poner los medios» —dice—, «habiéndome dado a entender Jesús que me proporcionaría almas mediante la cruz... cuanto más me encontraba con la cruz más aumentaba mi atracción por el dolor... Durante cinco años ese fue mi camino...» Y añade esto, que hace más punzante su confidencia: «Pero yo era la única en conocerlo. He aquí precisamente la flor ignorada que yo quería ofrecer a Jesús, esa flor cuyo perfume no se exhala más que de la parte de los cielos.»

Pero Teresa no se limitaría a esa concepción penitencial. A fin de cuentas, otros muchos contemplativos, desde hacía dos mil años, han ofrecido sus cruces, en secreto, por la salvación del mundo. Algo en ella le diría que no era en el cómputo exacto de la justicia divina donde se operaba la misteriosa reversión de los méritos, sino en un orden aún más misterioso, el del amor. Puesto que Dios ama a los hombres, no puede ser solamente el Dios que castiga. Las «olas de infinita ternura» que hay en El deben extenderse sobre la tierra. Su amor misericordioso «desea abrazar a las almas» y levantarlas hasta El. Basta pedírselo con tan completa confianza que se sienta como obligado a obrar con Misericordia. No se necesita más que una obligación de amor para pedir...

Teresa franquea la etapa decisiva en 1895. El 9 de junio, fiesta de la Santísima Trinidad; se sabe con precisión la fecha de ese acontecimiento espiritual, porque Teresa la anota, como Pascal había anotado la de su «noche de fuego» —23 de noviembre—. Ese día, Teresa decidió entregarse del todo al «Amor Misericordioso», es decir, al amantísimo Dios que no quiere castigar a los hombres por sus pecados, sino abrasarlos de amor para purificarlos: «Igne me axaminasti», dice el Salmista.[1] Y de los labios de la mística brotó esta oración: «Oh, Jesús, que yo sea esa víctima dichosa; consumid vuestro holocausto por el fuego de vuestro amor Divino.»

Teresa había alcanzado ya la cumbre mística; verdaderamente había pisado el Carmelo. Entre mayo y septiembre de 1896 comprendió —o mejor dicho, el mismo Dios le hizo comprender— cuál era su verdadera ruta. En el momento en que el alma se entrega del todo al Amor divino, cualquier otra intención resulta vana comparada con ésta. El mismo sufrimiento halla su sentido no ya en una aceptación penitencial, sino en esta especie de huracán de amor que arrebata toda el alma, haciéndola alcanzar aquellos que el mismo Jesús quiso padecer por amor a los hombres. Y Teresa grita, como el *Eureka* del antiguo: «¡Por fin he encontrado mi vocación: es el amor!» Un episodio curioso y sorprendente no dejó de confirmarla en ese descubrimiento. A decir verdad, le había parecido una señal del cielo. Un seminarista de la diócesis de Bayeux, destinado a ingresar en las Misiones extranjeras de la rue du Bac, había escrito a la Madre priora del Carmelo de Lisieux para pedirle «que una religiosa se dedique especialmente a la salvación de su alma y obtenga que sea fiel a la vocación que Dios le había dado: la de sacerdote y misionero». La priora, que lo era entonces la Madre Inés de Jesús, la hermana de Teresa, Paulina, encargó a su hermana menor aquella «adopción» espiritual. Unos meses más tarde, otro misionero, futuro Padre blanco, dirigió otra petición idéntica y se convirtió en el segundo pupilo espiritual de Teresa. Una doble correspondencia se establecía entonces, que sólo la muerte interrumpiría, entre la monja y esos dos hombres a quienes ella tenía la misión de ayudar a subir hacia Dios. Teresa había experimentado inmenso júbilo por aquel encargo. ¿No era la respuesta de Dios, la prueba de que se hallaba en el buen camino? ¿No era también la promesa de las mieses de almas que ella iba a recoger? Ya lo había dicho: «el celo de una carmelita debe abrazar a todo el mundo»; ahora su premonición quedaba confirmada.

Ofrecida en holocausto por la salvación del mundo, Teresa de Jesús sabía ya haber cumplido cuanto el Señor esperaba de ella. Y Teresa había encontrado la paz. Ella misma cuenta que, una vez realizado el acto interior

1. Salmo XVII, 3 (Vulgata, XVI).

de oblación, se sintió inundada por océanos de gracia. «El amor me penetra y rodea —decía a cada instante—, este amor misericordioso me renueva, purifica mi alma y no deja en mi corazón pecado alguno.» Los sufrimientos podían volver y, entre ellos, los peores, los del abandono divino y de la duda torturadora: pero Teresa ya estaba más allá de esos sufrimientos, establecida en el amor sobrenatural que fue el de Jesús moribundo, abandonado de todos en el Calvario. Era el mismo que ante la muerte envolvería su rostro en una insuperable claridad.

## "No hay amor más grande..."

Al comienzo de su estancia en el Carmelo, Teresa había manifestado por numerosos indicios que, físicamente, soportaba bastante mal las austeridades de la vida conventual, agravadas por las que ella misma se imponía. Habiendo tomado la costumbre de alimentarse de los restos dejados por la comunidad y que las cocineras, como buenas ecónomas, no se avergonzaban de darle, Teresa empezó a adelgazar y palidecer. La hermosa y sana joven había adquirido rápidamente no se sabía qué de hinchado y de comprimido que había sorprendido a su hermana Celina, incluso antes de que se uniera a ella tras la clausura; durante las visitas en el locutorio había tratado de enterarse, pero Teresa no daba más que vagos indicios de su estado de salud. Sus superioras y compañeras no se daban cuenta de los cambios, demasiado acostumbradas a verla y engañadas también por su humor siempre igual, su sonrisa y la radical ausencia de quejas.

Durante el año 1895 su estado de salud decayó más seriamente. De repente la asaltó una tosecilla seca y, por lo que se adivina al leer su libro, tenía fiebre y se sentía cada vez más fatigada; pero nada dijo, ni siquiera a su priora, que era todavía la Madre Inés, su hermana Paulina. Nada cambió en su existencia, ni pidió suavización alguna de los rigores de la regla, ninguna calefacción en su celda, ni siquiera una manta suplementaria. Los meses de enero y febrero de 1896 fueron terribles, de una humedad glacial. La tuberculosis tuvo buena ocasión de adueñarse de un organismo tan debilitado.

Llegó la Cuaresma y la joven enferma la siguió exactamente como lo hacía desde años atrás; ayuno y abstinencia, disciplina reglamentaria por espacio de tres *Misereres* el miércoles, el jueves y el viernes santos. Y al ver su fervor en los oficios, la comunidad seguía sin sospechar nada. El Jueves Santo por la noche —la noche en que comenzó la pasión de Jesús—, Teresa recibió lo que ella llamaría «la primera llamada, como un dulce y lejano murmullo que le anuncia su feliz llegada». ¿Quién creería que ese lenguaje poéticamente místico designa una dolorosa realidad, la hemoptisis? Pero es aquí mejor dejar la palabra a la santa.

«Volví a media noche a mi celda; apenas posé mi cabeza sobre la almohada sentí un flujo que subía hirviente hasta mis labios... Creí que iba a morir y mi corazón se fundía de alegría; sin embargo, como acababa de apagar mi lamparilla, mortifiqué mi curiosidad hasta la mañana y me dormí tranquilamente.»

«¿Qué estoico —observa Mauriac [1]— fue capaz alguna vez de semejante mortificación? ¿Es sangre? Va en ello la muerte o la vida. Pero la virgen prudente no enciende su lámpara y queda en paz en las tinieblas del Jueves Santo.» Podrá sorprender el heroísmo trascendente que supone semejante dominio de sí, si no se sabe que el método de Teresa, su «pequeño camino» de disciplina, había acrecentado en ella la virtud de la Fortaleza, hasta el punto que ejercía un imperio absoluto. Sólo a la mañana, cuando hubo sonado la señal de levantarse, se acercó a la ventana y miró su pañuelo; en la palidez descolorida lo vio teñido de rojo oscuro, lleno de sangre casi seca.

Después del capítulo y de haber seguido normalmente el oficio con sus hermanas, Teresa se arrodilló ante la priora y le refirió el

1. En el *Jueves Santo.*

incidente de la noche. La priora era desde hacía poco tiempo la Madre María de Gonzaga, la autoritaria cuyo robusto temperamento ignoraba la enfermedad, y que, lo mismo para sí que para las demás, parecía obsesionada por un deseo de austeridad. Teresa obtuvo «fácilmente» el permiso de terminar su cuaresma. Y siguió su vida como de costumbre, trabajando como las otras, aunque con más esfuerzo, pero siempre aplicada a disimular su estado de salud. Levantábase cuando se le invitaba, como si se hubiera sentado por distracción durante una recitación y no porque se sentía agotada. Pero el corazón estaba a punto de fallarle durante las largas salmodias, y cuando volvía a su celda empleaba cada vez más tiempo en franquear el centenar de pasos que la separaban de la capilla, y casi en cada peldaño de la escalera debía detenerse para respirar.

Pero seguía aquella tos seca, pertinaz, que no podía ocultar y que por fin preocupó a la priora. Fue llamado un médico para que examinara a Teresa; no diagnosticó nada muy grave y se limitó a ordenar los remedios de la época: ventosas, vesicatorios, cauterios y régimen de sobrealimentación. Tanta negligencia por parte de las superioras, tanta ignorancia en el médico producen asombro;[1] pero Teresa era tan fuerte que podía dar la impresión de un cambio y lo consiguió. El régimen reparador pareció hacer buen efecto y la tos pareció disminuir. ¿Iría a hacerse esperar la muerte? Teresa bromeaba. «La enfermedad es una conductora demasiado larga —decía—. No cuento más que con el Amor.»

El invierno 1896-1897 no dejó duda alguna: Teresa estaba terriblemente alcanzada por el mal. Un día en que una de las novicias de las que ella tenía cuidado la encontró casi desvanecida, prácticamente al cabo de sus fuerzas, avisó a la priora, a pesar de la prohibición de la enferma. La superiora abrió por fin los ojos. Las hermanas de Teresa, Paulina y Celina, supieron entonces lo del vómito de sangre del año anterior y dirigieron a su hermana menor tiernos reproches por su silencio. Se decidió prohibirle la asistencia a los oficios. Llamaron a los médicos. Pero era ya demasiado tarde. Ellos mismos lo confesaron: «Este alma ya no es de este mundo» —dijo uno de ellos—. A comienzos de julio se le hizo abandonar su celda y su jergón para ir a ocupar un lecho más confortable en la enfermería, a pesar de sus protestas.

En adelante, Teresa siguió, una tras otra, las etapas de la tuberculosis cuando ha llegado cerca de su fin. En su pecho, como un puñal; en su garganta, el fuego al paso del aire, escamación y ulceración en las mucosas de la boca y en la lengua. Sin hablar de las hemoptisis, de las complicaciones intestinales y de todas las dolorosas molestias que conocen bien los enfermos escaróticos, enflaquecidos hasta los huesos. Nada de eso era extraordinario; era, en cierto sentido, el «pequeño camino» que proseguía. Teresa iba hacia la muerte de un modo normal, simple, como hace el común de los mortales.

Pero a esas pruebas se añadían otras. En la Pascua de 1896, es decir, sólo unos días después de la hemoptisis del Jueves Santo, las tinieblas se abatieron de nuevo sobre su alma, sumiéndola en la más terrible noche que jamás conociera. Su fe tan luminosa pareció oscurecerse y la esperanza le faltó. Parecióle que una voz burlona e impía le gritaba: «Sueñas con la luz, con una patria embalsamada; sueñas con la eterna posesión del Creador de esas maravillas, crees que un día podrás salir de la niebla en que languideces: ¡adelante!... ¡adelante! ¡alégrate de la muerte que va a darte, no la que esperas, sino una noche aún más profunda, la noche de la nada!»

Ese estado de abandono duraría hasta el último instante de Teresa; sólo cesaría en el supremo momento. Fue interrumpido brevemente en algunas ocasiones. La venerable Madre Ana de Jesús, hija amadísima de la gran Teresa y fundadora del Carmelo en Francia con M. de Bérulle,[1] apareció en sueños a

1. En ausencia de ese médico, Dr. de Cornière, Teresa recibió dos veces la visita de su primo político, el Dr. La Necle.

1. Ver *«El Gran Siglo de las Almas»*.

su hija, tomó entre sus manos la cabeza de la enferma y pronunció palabras de consuelo. Vino después la lluvia de gracias que siguió a la «adopción» de los misioneros y las revelaciones acerca de su vocación. Una vez hasta la Virgen Santísima vino a consolarla. Pero esos instantes de luz apenas duraban: parecían no producirse más que para hacer más penosa la opacidad de las tinieblas. Y cuando, a partir del 19 de agosto de 1897,[1] las hemoptisis le impidieron la comunión, la enferma pensó que el muro que la separaba de Jesús se había hecho infranqueable: ¿no se había apartado Dios de ella para siempre?

Pero en esa prueba, más dolorosa que todas las demás, Teresa reconocía la mano de Dios. Veía en ella la confirmación suprema de su vocación. No habría sido la mensajera del «pequeño camino» de haber saltado alegremente a la muerte como tantos santos y mártires, y si aquél más allá en el que había puesto toda su esperanza hubiera iluminado su paso con una luz tranquila y sobrenatural. Bien estaba que entrara en la muerte con aquel peso en el espíritu y aquella angustia carnal, ya que es esto lo que experimenta la mayor parte de los hombres. ¿No convenía que ella —que había querido tomar sobre sí los pecados de sus contemporáneos— conociera el horror de su apostasía? «Jesús me hizo comprender —nos dice— que hay almas sin fe ni esperanza...», por ellas había que luchar, orar, sufrir y hasta morir. Además, ¿no era eso establecer una última semejanza entre ella y Cristo? También Jesús, en el Huerto de los Olivos, ha sudado de angustia; ha sentido el abandono del Padre. No en vano el nombre completo de Teresa en religión era: «...del Niño Jesús y de la Santa Faz». Para consumar la totalidad de su sacrificio, para semejarse del todo a la Faz ultrajada, había que murmurar el *Lamma sabachtani.*

He aquí por qué, ante la doble prueba, material y espiritual, no cedió ni una sola vez la heroica joven. Confesaba que lo que sufría era espantoso: una vez hizo incluso alusión a la tentación de suicidio. Pero su esperanza estaba por encima de toda desesperación humana y la fe de su alma era demasiado sólida para que tuvieran razón las dudas de su espíritu turbado por el sufrimiento. «A pesar de esta prueba —escribía— puedo aún gritar: "Señor, me colmáis de alegría con todo lo que hacéis." Sentía que todo fallaba bajo su mano: ¿qué importaba? "Puedo aún decir al buen Dios que le amo y eso basta."» Una paradoja más de esa experiencia mística, en la que todo parecía hecho para desconcertar el juicio extraordinario de los hombres. En el momento en que —según confesión propia— se hallaba en el abismo de la desesperación, podía escribir: «La paz se ha convertido en mi heredad, la paz tranquila y serena del navegante que ve el faro que le indica el puerto.» Había querido cuanto le sucedía; su vocación estaba cumplida. Pocos instantes antes de morir podrá pronunciar esta frase de victoria: «Mis menores deseos se han realizado.»

Conocemos toda esta angustiosa historia por testimonios de primera mano. La Madre Inés de Jesús, la hermana mayor, Paulina, la «madrecita» de Teresa, había adivinado poco a poco el estado de salud de su hermana menor. Había concebido la sospecha de que la simplicidad de Teresa, su gentileza casi infantil, escondían la profundidad de su vida interior. Cuando vio a Teresa ir hacia la muerte con tan maravilloso ardor, no lo dudó más. Comenzó a escribir todas las frases que pronunciaba su joven hermana. Así fueron redactados los *Novissima Verba,* verdadero testamento espiritual de la santa. Después, maravillada de cuanto iba recogiendo, sugirió a la Madre María de Gonzaga que impusiera por obediencia a Sor Teresa el escribir personalmente cuanto sabía de su vida religiosa. Y reuniendo las fuerzas que le quedaban para obedecer a la orden de su priora, la enferma se puso a trabajar cuanto le fue posible...

Pero la muerte se acercaba con paso silencioso y lento. Bajaron a Teresa a la enfermería. Ya no era más que la sombra de sí misma, casi

1. El cap. XII de la *Historia de un alma* da como fecha el 16 de agosto. Es inexacto (cfr. *Novissima Verba,* p. 144).

inmaterial. Una conmovedora fotografía nos la presenta tendida en una silla de extensión, bajo el claustro que rodea el jardín, sostenida por unos almohadones, envuelta en una manta, pero con el rostro aún tan tranquilo, la mirada aún tan viva y firme y la boca tan transfigurada por el esbozo de su sonrisa, que parecía la imagen de una firmeza sobrenatural. Hablaba de la muerte, de su muerte con una tranquilidad que apretaba el corazón a quienes la rodeaban, evocando los detalles fúnebres que la circundan, pidiendo que en lugar de poner coronas sobre su ataúd se rescate de la esclavitud a algún niño negro. Sin cesar repetía frases de abandono: «Dejo que el buen Dios escoja por mí: lo que él hace es lo que amo.» Una sola vez pareció aflojar su sensibilidad. Sostenida por la Madre Inés, daba un breve paseo por el jardín —uno de sus últimos paseos—; de pronto vio una blanca gallina que abrigaba bajo sus alas a su débil pollada; estalló en sollozos y como su hermana preguntara qué tenía, murmuró: «Eso es lo que El ha hecho conmigo; me ha escondido totalmente bajo sus alas.» Durante sus últimas semanas pareció obsesionarla un pensamiento —un pensamiento dulce—: el de explicar su misión. Fue entonces cuando pronunció aquellas palabras que, muy poco después, todo el mundo se transmitiría como la más segura de las promesas. «Siento que mi misión va a comenzar —mi misión de hacer amar a Dios como yo lo amo, de dar a las almas mi "pequeño camino" (de confianza y abandono)—. *Quiero pasar mi cielo haciendo bien sobre la tierra.*» También habló de la lluvia de rosas que derramaría sobre la tierra... «Ayudar a la Iglesia», salvar almas; su vocación terrestre se cumpliría más allá de las puertas de la muerte. Lo sabía; estaba segura de ello. Una misteriosa premonición se lo atestiguaba. Pocos días antes de su fin, tras haber arrancado lentamente los pétalos de unas rosas sobre un crucifijo. «Recoged esos pétalos» —dijo de pronto a su hermana—, «no perdáis ninguno; harán felices a muchos más tarde». También dijo esta frase que, en otros labios, sonaría a vanagloria, pero cuya cordial simplicidad la convierte en expresión de la evidencia misma: «Sabéis que estáis cuidando a una pequeña santa...»

Una de las últimas frases fue, en respuesta a una de sus compañeras que le pedía un adiós supremo: «Lo he dicho todo... todo ha terminado. Ahora es sólo el amor lo que importa.» Murió el jueves 30 de septiembre de 1897, hacia las 7,20 de la tarde. La comunidad, reunida y arrodillada en torno a ella, oyó todavía murmurar en voz muy baja, pero firme: «Oh, os amo, Dios mío... os amo...», y de pronto las religiosas vieron iluminarse el rostro de la agonizante, abrirse sus ojos, irradiar, recuperar toda su vida, como si contemplara no se sabe qué realidad invisible y consoladora. Teresa permaneció así el espacio de un Credo; después cerró los ojos y entregó su alma. Hasta el fin había puesto en práctica el axioma evangélico: «Nadie tiene mayor amor que el que da su vida por el amado»... por el amado...

## "Palabra viva de Dios"

Así fue Teresa, la pequeña Teresa, religiosa oscura en el fondo de un claustro y testigo de Dios. Así se ve surgir, en la historia de la Iglesia, a esas figuras luminosas y significativas que parecen encargadas por la Providencia de llevar a los hombres de su tiempo un mensaje que sólo ellas son capaces de formular. En su época —en nuestra época—, ¿qué santo fue más visiblemente investido de una misión capital que esta Teresa del Niño Jesús y de la Santa Faz, cuyo simple testimonio ha sido recibido por tantas almas como la palabra que estaban esperando? E incluso en el curso de los siglos, ¿a cuántas puede citarse que hayan representado a la vez los dos papeles que ordinariamente los santos se reparten, de ser jueces y guías de su tiempo, de reflejarlo y contradecirlo? Teresa, la sencilla y humilde Teresa, ha sido todo ello a la vez, la expresión de las angustias y miserias de los hombres, la voz que designaba sus causas y el ejemplo que había que seguir para romper su círculo.

A quien comprende bien su sentido y tras-

cendencia, el mensaje de santa Teresa de Lisieux constituye la más completa, la más pertinente de las respuestas a ese humanismo ateo del que ya hemos visto cómo abarca todas las apostasías de nuestro tiempo.[1] A las aserciones de un Nietzsche, de un Karl Marx, la santa opone la única respuesta irrecusable, que no es dada sólo por los libros y la pluma, sino que brota de una experiencia vital y está firmada con sangre. «Dios ha muerto», decía el profeta de Sils-María; para Teresa es poco decir que está vivo; es la vida, en tal grado de evidencia que cuando todo podría persuadirla de su aniquilación, sabe aún que nada puede destruirla, porque es la única realidad. Teresa no ha considerado sólo desde fuera el drama de la muerte de Dios, como si fuera un tema de observación histórica: lo ha vivido hasta el fondo de su alma sangrante; la gran incredulidad de su tiempo la ha llevado sobre sí, para probar por su misma experiencia que era absurda y que la verdad estaba más allá. Teresa muestra la irrisión de esa exaltación del hombre en la que concluyen todas las doctrinas del ateísmo; si algún ser da la impresión de haber «superado» al hombre según el sueño de Nietzsche, ese ser es Teresa; pero ella realiza esa superación por los medios exactamente opuestos a los preconizados por el humanismo ateo, no por el orgullo del espíritu ni por la voluntad de poder, sino por la humildad absoluta y la sencillez de corazón.

Por lo demás, la vida y el mensaje de Teresa rechazan todo aquello de lo que los hombres de su tiempo hicieron sus propios ídolos; exalta todo aquello a que los hombres tienen más horror. Humanamente hablando, su existencia no sirve de nada; se halla radicalmente fuera de la perspectiva del rendimiento. Esa existencia está enteramente dedicada a la inmovilidad, al silencio, a la soledad, a la caridad. ¡Qué mentís a la civilización de la velocidad y del frenesí, al mundo gregario del vecino inevitable! Pero la paradoja teresiana es más estremecedora aún si se considera lo que afirma más que lo que rehúsa. Amar el sufrimiento, reclamarlo como una gracia... Para la época de los anestésicos nada hay de incomprensible. La ecuación misteriosa que establece entre la vida y la muerte —«No muero, entro en la vida», dice una de sus últimas cartas— no comporta ninguna solución con respecto al materialismo. Si Dios ha muerto todo eso es absurdo, ¿no yace precisamente en esa absurdidez sublime el remedio a los males de que sufre la humanidad: la contradicción de los deseos, el desorden de los pensamientos, la inestabilidad de la vida? Precisamente porque, compartiendo la debilidad y las angustias de los hombres de su tiempo, ha rechazado sus máscaras y sus rebeldías, Teresa aparece como infinitamente próxima a ellos y capaz de ayudarlos. El papel de juez que, en tantos aspectos, fue el suyo, lo ha realizado con un corazón tan fraternal que ha persuadido más que todos los análisis de los filósofos, más que todos los sermones de los oradores sagrados.

Con idéntico corazón, Teresa ha asumido su otro oficio, el de guía de su tiempo. Tal vez no sea lo que más importa el que haya sido heroica ante la vida y ante la muerte: tantos otros santos dieron ejemplos igualmente brillantes, incluso entre aquellos a los que la Iglesia aún no ha reconocido. Para un alma tan absolutamente ordenada a lo sobrenatural como Teresa, el heroísmo forma parte de lo que «se supone». Su mensaje es más personal; ni se reduce a un ejemplo de valor ante el dolor y la muerte. Si es cierto que la pequeña santa carmelita es el origen de una nueva espiritualidad, lo es porque, en tres puntos decisivos, aporta ese *omen novum* que han alabado los Papas. Al preconizar su «pequeño camino», es decir, la consagración de todos los esfuerzos, de todas las penas, de todas las dificultades de la existencia, ha realizado y enseñado la «unidad de vida» que, como ya hemos visto, constituye el ideal más imperiosamente propuesto a los cristianos de nuestro tiempo,[1] esa unidad de vida sin la que no hay empresa apostólica posible y aún menos santidad alguna. El sentido mismo que ha dado a su marcha espiritual no

1. Ver nuestro cap. I del vol. XII.

1. Ver, más arriba.

es menos rico en lecciones: porque precisamente a una intención de apostolado dedica sobrenaturalmente Teresa todo el gran trabajo interior que ha cumplido. En una época en que se anuncia la fiebre de la eficacia, que será la de nuestro tiempo, la voz de Sor Teresa ha recordado que en la plegaria y en la contemplación debe sacar todo creyente su fuerza, y que los problemas del apostolado no pueden hallar solución si sólo se plantean en términos sociológicos o económicos y se olvida que proceden ante todo del designio de Dios.[1] Y más aún, lo que esta víctima voluntaria ofrecida al Amor misericordioso tiene que decir es que todo se resuelve, a fin de cuentas, en un rechazo o en una aceptación de la Caridad de Cristo, y que si la Iglesia quiere conquistar almas para su Maestro no puede hacerlo más que permitiendo que el amor esté todo en todos. Por estas tres lecciones, Santa Teresa del Niño Jesús aparece como un faro en el umbral de la época decisiva que es la nuestra. Es el apóstol de los nuevos apóstoles que nuestro tiempo reclama, de los cristianos, tales como los querrá el futuro.

1. Esta es la razón de que Pío XI haya proclamado a Teresa de Lisieux patrona de las Misiones.

Al llevar a Sor Teresa a los altares, el Papa Pío XI supo encontrar, a su manera, las frases precisas y fuertes que la situaban en su papel providencial. «Dios nos dice muchas cosas por la que fue su Palabra viva.» Que la edad de la «muerte de Dios» haya sido también aquella en la que se encuentra tal figura, aquella en la que resuena semejante mensaje, no puede ser un azar. El combate que durante setenta años ha librado la Iglesia no puede haber sido inútil porque, por encima del campo en que se desarrollaron tantas luchas, tantos dramas, se eleva esta pura llama. Una «Palabra Viva» ha sido dada al mundo, prenda de fidelidad, señal de esperanza. Y puesto que esta palabra es de Dios, no dejará de ser pronunciada hasta el fin de los tiempos.[1]

Neuilly, octubre de 1960.
Tresserve, julio de 1963.

1. Las carmelitas de Lisieux han tenido la bondad de leer las pruebas de este capítulo dedicado a su querida santa. El autor les expresa aquí su respetuosa gratitud.

# INDICACIONES BIBLIOGRAFICAS

Ante todo se impone una observación: con respecto al período que estudia la presente obra, están lejos los archivos públicos y privados de haber revelado todos sus secretos. Y muchos de los juicios deberán ser revisados, indudablemente, cuando sean sacados a la luz los documentos que aún están ocultos. Esta observación vale sobre todo para los archivos del Vaticano.

Para el conjunto de nuestro período, las indicaciones dadas al principio de nuestro tomo X siguen siendo válidas: enviamos allí a nuestros lectores, limitándonos ahora a indicar algunos trabajos recientes o a algunos otros que, no citados en el tomo X, han sido utilizados para éste.

## HISTORIA GENERAL

En la serie «Pueblos y civilizaciones», los indispensables volúmenes que corresponden a nuestro período son: *XVIII. L'essor industriel et l'impérialisme économique* (1878-1904), por Maurice Baumont; *XIX. La crise européenne et la première guerre mondiale*, por P. Renouvin; *XX. La faillite de la paix* (1918-1939), en dos tomos, por Maurice Baumont. En «L'Histoire générale des Civilisations», que dirige Maurice Crouzet, el *XIX*[e] *siècle* (1957), de Robert Scherb; y en la colección «Destins du Monde», dirigida por Lucien Febvre y Fernand Braudel, *Les Bourgeois conquérants* (1957), de Charles Morazé, son del máximo interés para las costumbres y la vida social. Hay que poner aparte el *Bilan du monde* (1958-1959), publicado por Casterman, verdadera mina de datos, hechos y cifras. Y hay que recordar que la *Revue d'Histoire de l'Église de France* contiene numerosos estudios de gran importancia.

NOTA. — Además de las indicaciones dadas capítulo por capítulo, en las indicaciones que siguen, son muchas las referencias indicadas en notas al pie de página, cuando se trataba de sucesos menores o de biografías.

## HISTORIA RELIGIOSA

El anunciado volumen del «Fliche y Martin» acerca de nuestro período, no ha aparecido aún. En alemán, continuando a Pastor, dos *Papstgeschichte*, la de Schmidlin (Berlín, 1936) y sobre todo la de G. Castella (Zurich, 1948) muy diferentes de tono, y la obra de Fr. Heiler, *Der Katholizismus seine Idee und seine Erscheitung* (Munich, 1923), deben añadirse a las indicaciones dadas en nuestro tomo I (Muchas «Historias del Papado» y «Diccionarios de los Papas», han aparecido recientemente, pero no son más que rápidas compilaciones).

Aun reanudando y continuando hasta nuestra época —desgraciadamente sólo para Francia— la gran *Histoire du Christianisme*, de Dom Poulet, Dom Gaillard ha dado dos útiles y pequeños volúmenes de *Histoire de l'Église* (Beauchesne, 1962). La de Ludwig Hertling (traducida del alemán en 1961) es también sucinta, pero contiene datos muchas veces originales. El volumen de Charles Ledré *Un siècle sous la tiare* (París, 1955), aunque sea más una antología de estudios que una exposición de conjunto, debe leerse, lo mismo que el notable artículo de Léon Halkin *Un siècle d'histoire pontificale: de Pie IX à Pie XI*, aparecido en la «Revue nouvelle» (Bruselas) en julio-agosto de 1951.

Para Francia, el tercer volumen de la *Histoire du Catholicisme en France*, que dirige André Latreille, dedicado al «Período contemporáneo» (1962), es precioso (los capítulos correspondientes a nuestro período se deben a A. Latreille y R. Rémond). La gran *Histoire de la III*[e] *République*, de Jacques Castenet, contiene numerosas páginas que interesan a nuestro tema, lo mismo que el tomo I de la *Histoire de la justice sous la III*[e] *République*, de Maurice Garço.

En fin, es justo recordar aquí la utilidad del célebre diccionario de historia eclesiástica; enciclopedias, más simples, de Bloud y Gay, especialmente *Ecclesia* (1957) y *Appologétique* (1937); de *Catholicisme*, enciclopedia en curso de publicación, dirigida por el abate Jacque-

met, y sobre todo de la *Enciclopedia cattolica* (Vaticano), cuyos artículos alcanzan a veces las dimensiones de pequeños libros.

Hay que repetir que las colecciones de *L'Osservatore Romano*, de *La Croix* (París), de la *Documentation catholique*, de *Études*, de la *Vie catholique*, del *Almanach catholique* (desde 1920) son canteras inextinguibles.

En fin, son innumerables las biografías de obispos, sacerdotes, grandes personalidades católicas e incluso de apóstatas, que iluminan determinados aspectos de nuestro período. Por ejemplo, los dos gruesos volúmenes dedicados por André Siegfried al *Abbé Frémont* (París, 1932), el de Robert Cornilleau sobre el *Abbé Naudet* (París, 1935), el de Charles Droulers, *Chemin faisant avec l'abbé Lemire* (París, 1929); hemos citado en notas buen número de estos libros. Igualmente hemos citado numerosos volúmenes de memorias, desde las del cardenal Ferrata a las del abate Desgranges, pasando por las del ex abate Loisy y del ex abate Houtin...

## Cap. I. La edad de la muerte de Dios

Es casi imposible dar una bibliografía para este capítulo, ya que han contribuido a su documentación innumerables libros y artículos. Nos limitaremos aquí a algunas indicaciones. La obra más rica es, indudablemente, la del P. De Lubac, *Le drame de l'humanisme athée* (París 1944, reeditado en 1960); el resumen más claro y completo es el de Étienne Borne, *Dieu n'est pas mort* (París, 1959). Ver también: *Le sens de l'athéisme contemporain*, por Jean Lacroix (París, 1958); *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, de Urs von Balthazar (trad. francesa, París, 1958); los volúmenes colectivos *Monde moderne et sens de Dieu* (París, 1953); y *Foi de Jésus-Christ et monde d'aujourd'hiu* (París, 1949); *La fin des temps modernes*, por Romano Guardini (trad. franc., París, 1952), *Psychanalyse de l'athéisme moderne*, por Ignace Lepp (París, 1961). *L'Assaut contre le Christ*, por Gustave Combes (París, 1948), etcétera.

Acerca del papel de la francmasonería, el *Essai sur l'histoire de la F. M.*, por Georges Huard (París, 1930), el *Manuel d'histoire de la F. M.*, por Gaston Martin (París, 1932), el estudio de Charles Ledré (París, 1956), seguido de una buena bibliografía y, de tono muy diverso, *L'Église et la franc-maçonnerie* (París, 1954) se han hecho eco de las posturas adoptadas por el R. P. Bertheloo.

De Nietzsche, *Así hablaba Zaratustra —Ecce Homo—, Más allá del Bien y del Mal* (ver trad. castellana, Aguilar, «Obras de F.M.» Madrid). La inmensa obra de Charles Andler (1920-1931) sobre el filósofo alemán sigue siendo fundamental; ver también las de Lou Andreas Salomé (1904), de Ludwig Klager (1930) y de Daniel Halevy (1909); son excelentes las biografías de Thierry-Maulnier y de Gustave Thibon.

Sobre el marxismo una breve exposición puntualizada, notablemente clara, es la del R. P. Henri Chambre, *Christianisme et Communisme* (París, 1959) y una exposición excelente, *La Pensée de Karl Marx*, de J. V. Calvez (París, 1956). Numerosísimos los trabajos del R. P. Ducattillon (1937), del R. P. Gaston Fessard, del R. P. E. Rideau, de A. Piettre, etc.

## Cap. II. Sobre esta roca, mi iglesia

Los cuatro Papas de nuestro período han sido objeto, todos ellos, de numerosos estudios biográficos, especialmente Pío X, cuya beatificación —seguida de la canonización— provocaron innumerables publicaciones, no todas las cuales se apartan del género del panegírico. Aquí sólo indicaremos las principales obras sobre cada uno de dichos Pontífices.

Sobre León XIII, dos libros antiguos, que conservan gran valor de testimonio, Monseñor T'Serclaes, *Le Pape Léon* (Lille, 1894-1906), y Bernard O'Reilly, *Vie de L.* (trad. franc., París, 1887); el t. IX de la *Hist. gén. de l'Église*, de Mourret, está enteramente dedicado a este

pontificado, estudiado en todos sus aspectos (París, 1933). *La vie de l'Église sous Léon XIII*, de Lecanuet (París, 1930), se limita prácticamente a Francia. Dos biografías vivas: Guillermin (París, 1902) y Fernand Hayward (París, 1930). En italiano, dos interesantísimas obras, la de V. Mangano (Milán, 1931) y la de E. Soderini (Milán, 1932).

Dos obras son fundamentales sobre Pío X: la de Mons. Marchesan (Roma, 1910), vigilada por el mismo Papa, y la del R. P. Dal-Gal (París, 1953), en la que el autor ha utilizado hábilmente los documentos del proceso de canonización. El Cardenal Merry del Val ha dejado un pequeño volumen de *Impresiones y recuerdos* (Saint-Maurice, 1951); otros recuerdos se encuentran en las obras de L. Ferrari (Vicenza, 1922) y E. Bacchion (Padua, 1925), cuyo tío había sido colaborador del futuro Papa en Salzano. El público francés puede dirigirse a las biografías escritas por Charles Ledré (París, 1952), Ferdinand Hayward (París, 1951) o a las de René Bazin, Cardenal Grente, Harry Mitchell, Abel Moreau, etc. El *Pie X, Sauveur de la France*, de Charles Maurras (París, 1953), es un libro polémico. En 1954 el célebre fotógrafo Leonard von Vatt dio una excelente biografía en imágenes, con el texto de Nello Vian. Y hay que añadir que el mejor resumen del pontificado de Pío X ha sido hecho por el canónigo Roger Aubert en un notable artículo de la *Revue Nouvelle*, de Bruselas, de 15 de noviembre de 1951. Citemos por último dos obras sobre el Cardenal Merry del Val, la del P. Dal-Gal (1955) y la de Harry Mitchell (1956).

Los libros acerca de la política de Benedicto XV durante la primera guerra mundial son numerosos (A. d'Agnel, 1916; P. Dudon, 1917 y 1918; P. Le Floch, 1919; P. Lemaitre, 1932, y otros en italiano); pero estudian poco en conjunto la obra de su pontificado. En italiano, los mejores libros son la biografía de F. Vistalli (Roma, 1928); en francés, la de G. Goyau, *Papauté et Chrétienté sous B.* (París, 1922), la del Cardenal Baudrillart (París, 1920) y sobre todo la de F. Hayward, *Un pape méconu, B.* (París, 1955). Sobre Benedicto XV y sus dos predecesores, la obra —en italiano— de E. Vercesi, *Tre Papi* (Milán, 1929), da también interesantes datos.

Pío XI ha suscitado gran número de libros; pero muchos, como el de Mons. Fontenelle, no superan el nivel del ditirambo de circunstancias. Los principales son los de A. Novelli (Milán 1923, trad. franc. 1928), D. G. Frediani (Roma 1929), G. Mussio (Milán 1929), Guido Guida (Roma 1938), Georges Goyau (París 1937), Paul Lesourd (París 1939), M. Vincenti (Roma 1941). Interesantísimos los recuerdos de Monseñor Confalonieri (Turín 1957), Monseñor Arborio Mella di Sant Elia (Módena 1956), y del Cardenal Ruffini (Palermo 1961). Ver también Y. de la Briére, *Les luttes présentes de l'Église* (seis series, 1924-1938); André Saint-Dénis, *Pie XI contre les Idoles* (París 1938); M. Pernot, *Le Seint-Siége, l'Église catholique et la politique mondiale* (París 1932). Hay también noticias en el *Pie XII*, de N. Padellaro (Roma 1948, París 1950), y en el del Cardenal Tardini (Roma 1961).

(Todas estas obras acerca de los diversos Papas son, evidentemente, indispensables para el estudio de los capítulos siguientes).

## Capítulos III, V, VII, IX

Damos aquí las indicaciones bibliográficas sobre el conjunto de los cuatro capítulos de historia política del presente volumen.

Las historias generales, las historias de la Iglesia, las del Vaticano o las de los Papas, dedican todas un puesto considerable, a veces excesivo, a los problemas de la política de la Iglesia. Estos problemas están también tratados en detalle en las diversas biografías de los Papas, citadas a propósito del capítulo II. Enviamos al lector a esas citas, lo mismo que a las bibliografías que da la mayor parte de ellas. Entre las obras que tratan especialmente la materia, hay que poner aparte *Les forces religieuses de la vie politique*, de André Latreille y André Siegfried (París 1951); la parte dedicada por A. Latreille al catolicismo es de una precisión y

exactitud igualmente notables. Ver también, como sucinto resumen, *Le Vatican politique,* de Monseñor Cristiani (París 1956).

Para estudiar las relaciones con Francia, abundan las obras. La más reciente puntualización, notable por su claridad, es la de Adien Dansette, *Histoire Religieuse de la France contemporaine (sous la III République),* (París 1951). Más antigua y más cursiva, la *Histoire religieuse de France,* de G. Goyau, reeditada en 1942 con un complemento debido a Gabriel Hanotaux. Estos trabajos no dispensan de recurrir a las obras del R. P. Lecanuet, *L'Église de France sous la III République,* tomos II y III (París 1930 y 1931) y a la de Gruguerette, *Le Prêtre et la societé contemporaine,* II y III (París 1935-1936); para tener un punto de vista hostil a la Iglesia, ver A. Debidour, *L'Église et l'État sous la III République* (París 1906-1909). En la *Histoire de la démocratie chrétienne,* el tomo I, debido a la pluma bien informada de Maurice Vaussard (París 1956), dedica su primera parte a los asuntos franceses; pueden compararse con interés los puntos de vista de éste con los de Robert Havard de la Montagne, en un libro aparecido con el mismo título (París 1948). Ver también Michel Darbon, *Le conflict entre la droite et la gauche dans le catholicisme français* (París 1953). Sobre la «separación», ver Louis Capéran, *De l'avénement de Combes a la Séparation* (París 1957); L. Méjan, *La Séparation* (París 1959); L. Crouzil, *Quarante ans de séparation* (Toulouse 1945); abate Kerlévéo, *L'Église catholique en régime français de séparation* (3 volúmenes, París 1951-1962); G. Le Bras, *Trente années de séparation,* en *Chiesa e stato* (Milán 1939).

Para Italia, las dos obras más documentadas están en italiano: Giorgio Candeloro, *Il movimento cattolico in Italia* (Roma, 1953-1961) y G. Spadolini, *L'Opposizione cattolica* (Turín 1956), a las que hay que añadir los trabajos de De Rosa, Scoppola y los numerosos artículos de revistas, especialmente en la *Civiltà Cattolica* y *Vita e Pensiero.* Maurice Vaussard, en la tercera parte del libro citado más arriba, ha adaptado perfectamente para el público francés esta documentación.

También en la obra de M. Vaussard (2.ª parte) se encuentran datos referentes a la política religiosa en Bélgica. Ver también el tomo II de la gran *Histoire de la Belgique contemporaine,* dirigida por Deharveng (Bruselas 1929), la *Histoire de Belgique* de H. Pirenne (Bruselas 1926).

Acerca de las cuestiones alemanas, el tomo II de la *Histoire de la démocratie chrétienne,* debido a Joseph Rôvan, desborda el marco que parece fijarle ese subtítulo y trata en conjunto, según su título, *Le catholicisme politique en Allemagne* (París 1956). No puede dejarse, en el estudio de *Bismarck et la Kulturkampf,* una referencia al libro clásico de G. Goyau (París 1922), y al último aparecido de los libros sobre Bismarck, el de Henry Valloton (París 1961). En el cuaderno *Rencontres* (París 1956), dedicado al «Catolicismo alemán», pueden leerse sugestivas páginas de monseñor Robert Grosche.

Las relaciones de Pío XI, con el fascismo y el hitlerismo están estudiadas en todas las obras dedicadas a estos dos sistemas políticos y a sus jefes, Mussolini y Hitler. No es posible citarlos a todos. Uno de los últimos libros, y de los mejores, dedicados al *National-socialisme allemand,* es el de H. Mau, H. Krausnick y A. Grosser (París 1963), André Saint Denis, en *Pie XI contre les Idoles* (París 1936), ha dado el resumen más accesible de la acción del gran Papa contra los diversos totalitarismos.

Para las relaciones de la Iglesia con el comunismo, ya hemos visto en las notas bibliográficas del capítulo primero, lo que se refiere al antagonismo doctrinal. En el terreno de los acontecimientos hay una obra exhaustiva, la de Albert Galter, *Le Communisme et l'Église catholique* (París 1956); ver también, entre otras, *Dieu en Russie soviétique,* de Bernard Féron (París 1961).

Acerca de temas más limitados, hemos dado indicaciones bibliográficas en nota al pie de página, por ejemplo, a propósito de monseñor Mermillod y de la «pequeña Kulturkampf» suiza, del asunto de la Acción Francesa, del asunto de «Sept», de la guerra de España, etcétera.

## Cap. IV. La gran etapa del catolicismo social

Ante todo, para estudiar el catolicismo social en nuestro período hay que dirigirse al texto de las encíclicas *Rerum Novarum* y *Quadragesimo anno*, y también a la *Mater et Magistra*, con la que, en 1961, el Papa Juan XXIII conmemoró el 70 aniversario del documento de León XIII. (Todos estos textos han aparecido, en francés, en «La Buena Prensa»). Ver en italiano Igino Giordani, *Le encicliche sociale da Pio IX a Pio XII* (Roma 1956, 4.ª edic.). La *Rerum Novarum* cuenta con un admirable trabajo crítico de Monseñor Antonazzi (Roma 1957).

No existe, propiamente, una historia completa del catolicismo social en todos los países. El libro de Henri Guitton *Le Catholicisme social* es más doctrinal que histórico. El de R. Kothen, *La pensée et l'action sociale des catholiques 1759-1944* (Lovaina 1958), insiste sobre todo en Francia y en Bélgica. Una vista de conjunto se encuentra en el excelente artículo que J. Folliet dedicó a la cuestión en la enciclopedia *Catholicisme* (seguido de importante bibliografía). *Vita e Pensiero*, la revista de la Universidad del Sagrado Corazón, de Milán, ha publicado en el 70 aniversario de la *Rerum Novarum* un notable número especial (marzo-abril 1961), que constituye una visión general bastante útil. Dirigirse también a las colecciones de la *Chronique sociale* (especialmente al número del 15 de octubre de 1961, dedicado a León XIII y a las de la *Documentation catholique*.

El catolicismo social ha sido mejor estudiado en Francia que en otros países. Para el período anterior a 1871, ver las notas bibliográficas del tomo XI de la presente obra, pág. 231, especialmente, el libro exhaustivo de J. B. Duroselle. Para nuestro período: Georges Hoog, *Histoire du C. S. en France 1871-1931* (París, reedic. 1946), de tendencia «surquista»; Henri Rollet, *L'Action sociale des catholiques en France*, tomo I (París 1948) y tomo II (París 1958); *Sur le chantier social* (París 1959); Joseph Zamanski, *Nous, catholiques sociaux* (París 1947). La monumental y resonante *Histoire du catholicisme libéral et du catholicisme social en France* —¡cinco volúmenes in-quarto!— del abate Emmanuel Barbier (Burdeos 1922) es, por el estilo un panfleto, pero una verdadera mina de datos; *La Croix, les lys et la peine des hommes*, de Xavier Vallat (París 1960), revaloriza útilmente el catolicismo social «de derechas». Jean Megret y Pierre Badin han producido una útil *Anthologie du Catholicisme social en France* (Lyón 1948). Los trabajos del abate Charles Molette, especialmente en la *Chronique sociale* y en *Professions* han aportado sobre muchos puntos una nueva documentación. Y ya hemos citado en nota la enorme introducción de Émile Poulat al *Journal d'un pêtre d'après-demain*, de Galippe. Puédense citar aún los libros de Max Turmann, de G. Goyau, de H. Lorin y el de monseñor A. Kannengieser, *Un sociologue alsacien, el abate Henri Cetty* (Colmar 1923). Sobre las Semanas Sociales ver el excelente número de la *Chronique sociale* en el Cincuentenario de las Semanas 1954, y el ya citado sobre León XIII, y la *Actualité religieuse*, número 31.

Las biografías de los principales protagonistas, muchas de ellas citadas en notas, deben ser tenidas en cuenta; por ejemplo, *Albert de Mun*, por Zamanski, o por J. Piou; *La Tour du Pin*, por Bossan de Garagnol; *Marius Gonin*, por Crétinon, o por J. Folliet; *Léon Harmel*, por G. Guitton, etcétera.

En cuanto a los demás países, no existe una bibliografía tan abundante. Pero existen trabajos considerables sobre determinadas partes de la cuestión. Por ejemplo, para Alemania, E. Ritter, *Die Katholisch-Sociale Bewegung* (Koln 1954), o para Suiza: Cyrille Massard, *L'Oeuvre sociale du Cardinal Mermillod*, L'Union de Fribourg (Lovaina 1914). — Para Bélgica, los notables trabajos de R. Rezsohazy, especialmente: *Origines et formation du catholicisme social en Belgique* (Lovaina 1958), y *Le Catholicisme liégeois et la question sociale*, de Paul Gehin (Bruselas 1959). Para Italia, *Il movimento sociale nell'opera dei Congressi*, por A. Gambasin (Roma 1958), el artículo de L. Civardi *I cattolici e l'azione sociale in Italia*, en

«Quaderni di azione sociale» de julio de 1955, y numerosas páginas del libro de excepcional interés por la alteza de sus puntos de vista, de A. De Gasperi *I cattolici dall'opposizione al governo* (París 1955); las biografías de León XIII citadas antes. Pero se encuentran también numerosos datos en obras dedicadas a la democracia cristiana, como las de M. Vaussard y Joseph Rovan citadas en el capítulo II, o también *Il movimento cattolico* o los *Catholiques allemands* igualmente citados más arriba; o también en las obras generales indicadas al comienzo de las presentes notas bibliográficas, por ejemplo la *Histoire de la Belgique contemporaine*, del canónigo Deharveng. En fin, hay también datos en obras más especializadas, historias de las doctrinas sociales o historias de las doctrinas económicas, como las de Gonnard, o Gide y Rist, o la de Lefranc, lo mismo que en los libros en los que A. Dauphin-Mainier ha estudiado la actitud de la Iglesia para con el capitalismo o las estructuras económicas del mundo.

Para el estudio doctrinal del catolicismo social, que está fuera de nuestro tema, existen numerosos libros del Padre Rutten, del Padre Henri Guitton, del Padre Cavallera y, entre los más recientes, del Padre Villain, jesuita de la *Action Populaire*. Hemos señalado ya en nota la obra de Igino Giordani sobre las Encíclicas sociales. Añadamos la más reciente (1959) de J. Y. Calvez y Jacques Perrin, *Église et société économique, l'enseignement social des Papes.*

## Cap. VI. Una crisis del espíritu: el modernismo

La obra capital sobre la historia del Modernismo sigue siendo la de Jean Riviére: *Le Modernisme dans l'Église* (París 1929), pero, más reciente, la tesis de Émile Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste* (París 1962), aporta numerosos documentos y resúmenes nuevos. Ver también las obras «modernistas»: de Albert Houtin, la *Histoire du Modernisme catholique;* y de E. Buonaiuti, *Le Modernisme catholique* (traduc. del italiano). En *La Vie de l'Église*, del Padre Lecanuet, ya citada, las páginas dedicadas al modernismo son a menudo atribuidas al Padre Laberthonniére. Un excelente resumen de la cuestión se halla en los tomos II y III del libro del abate Brugerette, ya citado; el Reverendo Padre Rouquette ha puntualizado las cosas en *Études* de junio de 1956: *Bilan du Modernisme.* El caso de A. Loisy ha sido notablemente estudiado por Jean Guitton en *La Pensée moderne et le catholicisme* (Aix 1937); y hay mucho que recoger en el *Friedrich von Hügel* del llorado abate Steinmann (París 1963). La obra (en italiano) de Pietro Scoppola, *Crisis modernista e rinnovamento cattolico in Italia* (Bolonia 1962), proporciona nuevos puntos de vista sobre los caracteres que adoptó el modernismo en Italia.

Sobre la reacción integrista, no existen obras verdaderamente objetivas, a excepción quizá de la larga nota de Charles Ledré en la enciclopedia *Catolicismo* (con bibliografía). El libro firmado por Nicolás Fontaine, *Saint-Siége, Action française et Catholiques intégraux* (París 1928), cuyo verdadero autor pasa por ser Louis Canet, es extremadamente parcial; el autor era un fanático discípulo de Laberthonniére. *La vie intellectuelle* de agosto-septiembre de 1952 ha proporcionado un «documento» sobre el integrismo. En sentido inverso, *Itinéraires* ha dado con frecuencia (especialmente en 1957-58 y en 1962) estudios de Jean Madiran que aportan hechos importantes. En la *Chronique sociale*, de Lyón, Josep Folliet ha vuelto a menudo a la cuestión en un evidente espíritu de equidad. La posición exacta de Maurice Blondel queda bien señalada en *M. B. et le dépassement chrétien*, de J. Paliard (París 1950) y *Blondel et le Christianisme*, de Henri Brouillard (París 1961).

Una interesantísima nota «A propósito de muchos libros recientes sobre algunos aspectos del gobierno de Pío X» (Rev. de Histor. de la Iglesia de Francia, 1954, p. 249) explica cómo en la época del proceso de beatificación de Pío X, se agitó la cuestión de la reacción «integrista» y de la «sapiniére» (el Pinar).

## Cap. VIII. De la acción social a la acción católica

Para la historia general del catolicismo social, ver las indicaciones dadas en el cap. IV.

Sobre el sindicalismo cristiano, un libro reducido dice todo lo esencial: *Chances et périls du syndicalisme chrétien*, por Georges Lévard (París 1955). Ver también *L'Actualité religieuse*, n.° 6 y las *Informations catholiques internationales*, n.° 3.

Sobre la Acción Católica y sus diversas formas, la bibliografía es considerable: libros, folletos, tratados, artículos, revistas, son abundantes. Obras generales: Monseñor Guerry, *La A. C.* (París 1936), resumido en un artículo de la Enciclopedia «Catolicismo», seguido de otro de Monseñor Courbe; Monseñor Gerrone, *La A. C.* (París 1958); Cardenal Richaud, *Notions sommaires sur l'A. C.;* (París 1958); canónigo Tiberghien, *La A. C.;* Emile Vauthier, *Initiation a l'A. C.* (Langres, 1955), etcétera. Y también numerosas páginas a menudo excelentes en *L'Église, espérance des peuples*, de J. Bécaud, *Pour un ordre social catholique*, de Étienne Gilson. *Le probléme de l'apostolat dans le monde moderne*, por Monseñor Bruno de Solages, etc. *Le manuel de l'A. C.*, de L. Civardi, traducido del italiano en 1934, contiene un interesante resumen histórico; ver también en italiano G. Nosengo, *l'Apostolado dei laici* (Roma 1947), y A. Cavagna, *Collaborazione apostolica* (Milán 1932).

P. Bayart ha proporcionado una visión general de la *Action catholique spécialisée* (París 1935), y el abate Félix Klein ha evocado las *Nouvelles croisades de jeunes travallerus* (París 1934). Sobre la J. O. C., la documentación esencial nos la dan las obras y folletos del abate Cardijn: innumerables. Entre ellas, sobre todo, *Laics en premiére ligne* (Bruselas 1963). Ver también las *Fiches de pastorale* de 1958; Y. Berne, *l'Élan jociste; Jocisme mondial*, de J. Rouzet (Bruselas 1935); la colección de *Masses ouvriéres;* ver especialmente las respuestas de esta revista a *Destin du catholicisme français* (París 1957), de Adrien Dansette. Sobre la J. A. C., P. Michel d'Haene, *la J. A. C. a vingt ans; Pour comprendre la J.A.C.; Vingt ans de J.A.C.* — Sobre la JEC: A. Drujon, *JEC, quinze ans d'histoire.* Los textos de Pío XI sobre la Acción Católica han sido reunidos en 1933 por la «Buena Prensa». — Para tener una impresión de conjunto de todos esos movimientos en tiempos atrás, ver el número especial de la *Vie Spirituelle* de octubre 1961: *A.C. aujourd'hui.*

## Cap. X. La iglesia a medida del mundo

### 1. *En tierras cristianas*

Acerca de las cuestiones tratadas en este capítulo, los fascículos de *L'Actualité religieuse* y de las *Informations catholiques internationales* proporcionan con frecuencia interesantes documentos.

Inglaterra. — Un excelente resumen existe en el volumen colectivo *Catholicisme anglais* (Rencontres, París 1958). (El volumen paralelo dedicado a los *Catholiques allemands* es inferior). P. Thoureau-Dangin, *La renaissance catholique en Anglaterre* (París 1908); A. D. Toledano, *Histoire de l'Anglaterre chrétienne* (París 1935); D. Mathew, *Catholicisme in England* (Londres 1936), G. I. Walkin, *Roman catholicism in England* (Londres 1957).

Suecia. — *L'Église catholique en Suéde* (Averbode, 1952).

U.S.A. — John Gilmary Shea, *History of the Catholic Church in US* (Nueva York 1892); Donald Shearer, *Pontificia Americana* (Washington 1933); Theodore Roemer: *The catholic Church in US* (San Luis 1950); Theodore Maynard *The Story of American catholicisme* (Nueva York 1941, trad. franc. por M. Cresciani, París 1948). *The Catholic Church in U.S.A.*, volumen colectivo dirigido por el Reverendo Padre Luis Putz (Chicago 1956); Currin V. Shields, *Democracy and catholicism in Ameri-*

*ca* (Nueva York 1958); François Houtard, *Aspects sociologiques du Catholicisme américain* (París 1957).

Canadá. – Historias del Canadá, como las de Lionel Groulx o Albert Tessier; *Dictionnaire général du Canada* (Otawa 1931); *L'Église catholique au Canada*, por Georges de Quebec (Montreal 1944); ver también la importante colección de «Recherches et Débats» sobre el *Canada français* (París 1961); Raoul Blanchard, *Le Canada français* (París 1960), y M. Bovey, *Les Canadiens français d'aujourd'hui* (París 1960).

América latina. – Corredo la Torre, *L'Églisee catholique en Amérique latine* (París 1910); la notable serie de documentos publicada por *L'Actualité religieuse* y las *Informations catholiques internationales*, especialmente el n.° 134 del 15 de diciembre de 1960; – A. Serrau, M. Zanastu y R. Cereciva, *Terres d'angoisse et d'espérance* (París 1959).

Iglesias de Oriente. – R. Janin, *Églises orientales et rites orientaux* (París 1955); C. de Clerq, *Les Églises unies d'Orient* (París 1930); C. Ricciotti, *Roma cattolica e Oriente cristiano* (París 1955); Nicolás Liesel, *Les liturgies catholiques orientales* (París 1959); H. Dalmais, *Les liturgies d'Orient* (París 1959); Joseph Hajjar, *Les Chrétiens uniates du Proche Orient* (París 1962).

## Cap. XI. La iglesia a medida del mundo

2. *Apogeo y reforma de las misiones*

Las notas bibliográficas de nuestro tomo I dan las indicaciones esenciales para un estudio general de la cuestión. Hay que señalar de modo especial la notable *Histoire universelle des Missions*, dirigida por Monseñor Delacroix, cuyo tomo V acaba de aparecer. Añádase *Le Siége apostolique et les Missions* (París 1959), antología ordenada por la Unión misionera del clero; la reedición en 1960 del *Nouvel Atlas des Missions;* el resumen de Thomas Ohm, *Les principaux faits de l'histoire des Missions* (París 1962); los dos útiles «Je sais, je crois», Bernard de Vaulx, *Les Missions, leur histoire* (París 1960), y René P. Millot, *Missions d'aujourd'hui* (París 1960); y las dos colecciones de «Recherches et Débats», *Colonialisme et conscience chrétienne* (París 1953) y *L'Église, l'Occident et le monde* (París 1956).

Existen innumerables biografías de personajes misioneros: citemos solamente el *Padre Damien*, por V. Jourdan (Braine-le-Comte, 1931) y por Omer Englebert (París 1963).

Sobre la evolución de las misiones en nuestro tiempo, es necesario en absoluto ver la obra del Cardenal Costantini *Réforme des Missions au XX$^{e}$ siècle* (París 1960), constituida por extractos de sus memorias y recuerdos. El pequeño libro de B. de Vaulx *Les Églises de couleurs* (París 1958), coloca muy bien los hechos en su cuadro histórico. Sobre el Padre Lebbe, deben leerse los libros de Leopold Levaux (Bruselas 1948), del canónigo Leclerq (París 1962) y la edición de sus cartas (París 1960); hay que encaminarse también a los numerosos artículos aparecidos en las revistas misionales, en los que son discutidos su persona y su obra.

La bibliografía del Padre Foucauld es gigantesca y crece sin cesar. Podemos limitarnos a leer las dos obras notables del abate J. F. Six, *Itinéraire spirituel de Ch. de F.* (París 1958) y *Vie de Ch. de F.* (París 1962), el *Foucauld, explorateur mystique*, de Michel Carrouges, y la colección de las *«Oeuvres spirituelles»*, tan bien reunidas por Denise Barrat (París, 1958).

## Cap. XII. Una renovación de la inteligencia

La renovación intelectual en el catolicismo no ha sido nunca estudiada en el conjunto de la Iglesia. Apenas existen trabajos generales

más que para Francia. El volumen colectivo, muy interesante, *Cinquante ans de pensée catholique,* publicado en 1955, había sido precedido, en 1938, por el ensayo de síntesis, de poco impulso, de F. Magnin: *Un demi-siècle de pensée catholique,* y, en 1940, por la galería de retratos seleccionada por P. Fernessole, *Témoins de la pensée catholique en France sous la III^e République.* Ver también G. Guy-Grand, *La renaissance religieuse* (París 1928), y las notas interesantes que hay en P. W. Schmidt, *Origine et évolution de la religion* (trad. francesa, París 1931). Para Italia, el libro de M. Vaussard, ya citado, es una colección de artículos, por lo demás de gran interés.

Sobre las Universidades católicas: Stephen d'Irsay, *Histoires des Universités françaises et étrangères* (París 1933); R. Augrain, *Les Universités catholiques* (París 1935); Monseñor Baudrillart, *Vie de Mgr. d'Hulst* y *Université catholique dans la France contemporaine* (París 1910).

Acerca del tomismo, lo esencial se encuentra en el gran libro de Étienne Gilson, y, en alemán, en Buchberger, *Neoscholastik* (París 1935).

Sobre los estudios bíblicos, ya hemos citado el libro del Padre Braun, dedicado al *Padre Lagrange* (Friburgo, Suiza 1943). Ver también, sobre el mismo, un «Cahier de la Nouvelle Journée», y Monseñor Douais, *L'Étude de la Sainte Écriture* (París 1905). Un fascículo de las *Informations catholiques internationales* está dedicado a los «Católicos y la Biblia» (1952).

*Apologética y teología.* — La Enciclopedia *Apologétique,* dirigida por M. Brillant y M. Nédoncelle (París 1937) contiene una masa de documentos y de estudios; especialmente el del abate Aigrain sobre la apologética. J. Martin, *L'apologétique traditionelle* (París 1905), señala un punto de referencia; U. Zückler, *Geschichte der Apologie der Christientums;* Bellamy, *La théologie catholique au XIX^e siècle* (París 1902); el capítulo del Padre Daniélou en los *Cinquante ans de pensée française,* y para señalar el término de la evolución, el excelente y pequeño volumen de R. Aubert, *La Théologie catholique au milieu du XX^e siècle* (París 1961), y, por supuesto, la *Patrologie,* del Padre Cayré, tantas veces citada.

*Filosofía.* — Louis Foucher, *La Philosophie catholique au XIX^e siècle, avant la renaissance thomiste;* Reverendo Padre Sertillanges, *Le Christianisme et la Philosophie* (París 1941). «Recherches et Débats», volumen colectivo sobre la *Philosophie chrétienne* (París 1955). M. Nédoncelle, *Existe-t-il une philosophie chrétienne?* (París 1956); ídem, *Jacques Maritain* (París 1957); sobre el mismo, el gran libro del abate Henry Bars (París 1961). Innumerables trabajos sobre Bergson; numerosos sobre Blondel.

*Ciencia y fe.* — Los esbozos biográficos reunidos por el Padre Lelotte con el título de *Convertis du XX^e siècle,* dan ejemplos de conversiones de sabios (como escritores, hombres políticos, etc.). R. Charmet, *Le mythe moderne et la science* en *L'Avenir de la Science* (París 1941); Van der Lugt, *L'action religieuse de F. Brunetière* (París 1936); la encuesta de R. de Flers en *Le Figaro,* ha sido editada por Spes, en 1936, con el título de *Le Sentiment religieux et la science;* indicaciones sucintas de Dom Achard, *Hommes et science d'aujourd'hui devant Dieu,* y P. Courtois, *Des savants nous parlent de Dieu.*

*Prensa.* — G. Hourdin, *La Presse catholique* (París 1957); Charles Ledré, *Histoire de la Presse* (París 1958); R. Kokel, *Vincent de Paul Baill* (París 1957); un folleto de Monseñor Cristisni, *Apôtres du XX^e siècle* (sobre la Fundación del Reverendo Padre Alberione).

*Cine.* — Numerosos trabajos de Henri Agel: *Le Cinéma a-t-il une âme?, Le cinéma et le sacré, Le Prêtre à l'écran.* A. Ayffre, *Cinéma et foi chrétienne* (París 1960). Charles Ford, *Le cinéma au service de la foi* (París 1953).

*Arte sacro.* — Muy numerosos los trabajos:

hemos citado ya la mayoría en nuestro tomo I. Las investigaciones más recientes son las de M. Brillant, J. Pichard y, sobre todo, la de Madeleine Ochsé: *Un art sacré pour notre temps* (París 1959); *La nouvelle querelle des images* (París 1957); Reverendo Padre Régamey, *Art sacré au XX[e] siècle* (París 1952).

*Música.* — Obras citadas en nuestro tomo I; la más reciente: *Histoire de la musique chrétienne* (París 1956).

## Cap. XIII. "La victoria que todo lo vence"

La documentación para este capítulo debe tomarse, evidentemente, en gran parte en las obras generales citadas al comienzo de estas notas bibliográficas, especialmente la Enciclopedia *Ecclesia*, lo mismo que en los diarios y revistas, como el *L'Osservatore Romano*, *La Croix*, la *Documentation catholique*, *Sept* y *Temps Présent*. Y para el período más reciente, *L'Actualité religieuse* y las *Informations catholiques internationales*. El libro de J. Follie *Le Catholicisme mondial aujourd'hui*, proporciona numerosas notas interesantes. Hay que citar aparte el admirable libro, de reducidas proporciones, de Monseñor Nédoncelle, *Les leçons spirituelles du XIX[e] siècle* (París 1936), lleno de puntos de vista juiciosos. También deben recordarse los de Ignace Lepp, Étienne Borne, la carta pastoral del Cardenal Suhard: *Essor y déclin de l'Église* (referencias al pie de las páginas). Numerosos volúmenes de la colección «Je sais, je crois» nos han sido preciosos. Hay mucho que aprovechar en el reducido volumen de Monseñor Julie *Le Prêtre* (en la colección «Caractères de ce temps»).

No volveremos sobre las biografías de los personajes cuyos retratos hemos trazado, de modo especial Dom Orione, el párroco Lamy, el Padre Anizan, el párroco Rémillieux: las referencias se han dado ya durante el capítulo. Nos limitamos a indicar algunas obras sobre puntos particulares. Sobre los Congresos Eucarísticos, *Retourner le Monde*, por Antoine Lestra (París y Lyón 1959). Sobre la devoción a la Santísima Virgen, en medio de una enorme biblioteca, habrá que elegir la monumental Enciclopedia del Reverendo Padre de Manoir, *Marie* (cinco volúmenes), y la rápida exposición de Jeanne Dannemarie, *Histoire du culte de la Sainte Vierge* (París 1958). Acerca del clero, recordemos la obra de Brugerette, varias veces citada, y el *Journal d'un prêtre d'après-demain*, del abate Calippe, también citado. *L'histoire des Ordres religieux*, de Henry Marc-Bonnet (París 1949); *Les Ordres religieux masculins*, de Jean Canu (París 1959), y *Un million de religieuses*, por Suzane Cita-Malard (París 1960), dan lo esencial sobre la cuestión. Lo mismo hace, con respecto a la suya, el fervoroso librillo de Henri Engelmann, *Pélerinages* (París 1959). Y debe concederse una especial importancia al libro de S. E. Monseñor de Bazelaire, Arzobispo de Chambery, *Les Laïcs aussi sont l'Église* (París 1958).

## Cap. XIV. "Teresa, Palabra viva de Dios"

La base de todo estudio sobre Santa Teresa de Lisieux es, evidentemente, el conjunto de textos autobiográficos. Hace tiempo presentados en la *Historia de un alma* en forma que nada tenía de científica, con cortes y arreglos, fueron restituidos, en 1956, por una edición fotográfica establecida por el Reverendo Padre François de Sainte-Marie y un equipo de carmelitas de Lisieux y de colaboradores calificados, con el título de *Manuscritos autobiográficos de Santa Teresa del Niño Jesús*. Esta edición fue puesta a disposición del gran público en 1962 por la colección «Le livre de Vie». Ha sido completada en 1960 por un álbum de retratos de la santa, con el título de *Visages de sainte Thérèse*. Los testimonios de sus hermanas para el proceso de canonización completan este conjunto, *Novissima verba*, *Esprit de sainte Thérèse*.

De la enorme bibliografía que de año en año no ha cesado de aumentar, pondremos apar-

te el conjunto impresionante de los trabajos de Monseñor André Combes, especialmente su *Sainte Thérèse, contemplation et apostolat* (París 1949). *Introduction à la spiritualité de sainte Thérèse* (1948). *Sainte Thérèse et la souffrance* (1948). *L'Amour de Jésus chez sainte Thérèse* (1949). Otras obras fundamentales: del Padre Piat, *Histoire d'une famille* (1945); del Padre Petitot, *Vie intégrale de sainte Thérèse* (1925); del Padre Philippon, *Sainte Thérèse, une vie toute nouvelle,* etc.

Las biografías de gran vulgarización son innumerables: citemos, entre las mejores, las de Monseñor Laveille, Blanche, Morteville, Reverendo Padre Lelong, Gaetan Bernoville, M. D. Poinsenet, etc. La de Maxence van der Meersch, *La Petite Sainte Thérèse* (París 1947) ha sido muy vivamente discutida. Puede citarse también el volumen colectivo de «Présences» (1937) *Une sainte parmi nous,* por E. Estaunié, Daniel Rops, Laignel-Levastine, J. Malègue, Stanislas Fumet, G. Thibon, J. Madaule.

# LAS ENCICLICAS DECISIVAS DE 1878 a 1939

## I. *De León XIII (1878-1905)*

*Aeterni Patris,* del 4 de agosto de 1879. — Sobre la filosofía tomista. — Tuvo una influencia considerable en el retorno a la filosofía de Santo Tomás de Aquino, y fue seguida por la creación en Roma de una Academia de Santo Tomás y, en las Universidades y Seminarios del mundo católico, por la floración del neotomismo.

*Immortale Dei,* del 19 de noviembre de 1885. Su objeto fue precisar bien los dominios propios del Estado y de la Iglesia. Cada uno de los dos poderes es soberano en su esfera y normalmente deben vivir en una armonía lo más perfecta posible.

*Rerum Novarum,* del 15 de mayo de 1891. Dedicada a la cuestión social. Es considerada la más importante y fue la más resonante de las encíclicas de León XIII. Denunciaba las injusticias sociales e indicaba sus remedios. Sería continuada y completada por otras dos encíclicas: *Quadragesimo anno,* de Pío XI, y *Mater et Magistra,* de Juan XXIII.

*Providentissimus Deus,* de 18 de noviembre de 1893. Trata de la Sagrada Escritura, de la inspiración, del modo de estudiar los Santos Libros. El problema de la inspiración, entre los autores de las Escrituras, nunca había sido precisado como lo fue en este documento, de rara profundidad.

## II. *De Pío X (1903-1914)*

*E supremi apostolatus cathedra,* del 4 de octubre de 1903, no fue solamente una encíclica de toma de posesión del poder pontificio, sino la proclamación del único objetivo perseguido por ese poder: «Restaurarlo todo en Cristo.» La política de la Santa Sede recibía así, por una frase sacada de San Pablo, su definición perfecta.

*Vehementer Nos,* del 11 de febrero de 1906, por la que el Papa condenaba solemnemente la Ley de separación promulgada en Francia, sin acuerdo previo con la Santa Sede y de manera unilateral, y la declaraba inaceptable para los católicos de Francia.

*Gravissima Officii munere,* del 10 de agosto de 1906, que prohibía, a pesar del parecer de una mayoría en el seno del episcopado de Francia, el ensayo de las «Asociaciones del Culto» previstas por la ley de separación, para la atribución de los bienes eclesiásticos. El clero de Francia se sometió con admirable disciplina.

*Pascendi Dominici gregis,* del 7 de septiembre de 1907. Dedicada a la condena del modernismo. Comprende dos partes: 1.ª, un retrato del modernista, un tanto negro, pero de segura verosimilitud; 2.ª, un examen crítico de las posiciones modernistas y una vigorosa refutación de sus tesis. En la práctica, la herejía —a pesar de numerosas y encarnizadas resistencias— fue vencida y desapareció del todo. Esta encíclica fue uno de los monumentos de la historia del Papado contemporáneo.

## III. *De Benedicto XV (1914-1922)*

*Maximum illud.* — Encíclica capital sobre las Misiones. Anuncia la fundación de las iglesias de color (inspirará directamente a Pío XI en sus nombramientos de obispos chinos). Publicada el 20 de noviembre de 1918.

## IV. *De Pío XI (1922-1939)*

*Casti connubii,* del 30 de diciembre de 1930. Verdadera Carta Magna del matrimonio cristiano. Condena de las ideas demasiado difundidas en las legislaciones modernas sobre el divorcio, y en las novelas sobre la violación de la fidelidad conyugal. Resume de manera

superior toda la doctrina cristiana del matrimonio.

*Quadragesimo anno,* del 15 de mayo de 1931. Publicada para conmemorar el cuadragésimo aniversario de la gran encíclica de León XIII, *Rerum Novarum.* De manera brillante toma posiciones en el dominio social, igual que lo hiciera ya León XIII, y actualiza las adaptaciones necesarias de su memorable encíclica.

*Non abbiamo bisogno,* del 29 de junio de 1931. Escrita en lengua italiana, en lugar de la latina, idioma habitual de las encíclicas, con el propósito de protestar contra las disposiciones de Mussolini con respecto a las formaciones de Acción Católica y las organizaciones católicas de la juventud. Pío XI declara en alta voz que tocar a la Acción Católica era herirle a él en la niña de sus ojos. La encíclica llevó a un «modus vivendi» después de una entrevista del Papa con Mussolini.

*Mit brennender Sorge,* del 14 de marzo de 1937, publicada en alemán e introducida en Alemania en gran secreto, para protestar contra la tiranía del régimen nazi bajo la autoridad de Hitler. Levantó considerable emoción y fue el punto de partida de la resistencia católica al régimen hitleriano.

*Divini Redemptoris,* del 14 de marzo de 1937. Publicada con cinco días de intervalo de la anterior, esta encíclica no condenaba con menos fuerza las doctrinas del comunismo ateo, contra las que Hitler se alzaba también como adversario. Ambas encíclicas fueron conocidas al mismo tiempo y se completaron mutuamente.

# CUADRO CRONOLOGICO

| *Fechas* | *Historia de la Iglesia* | *Sucesos políticos y sociales* | *Artes, ciencias y letras* |
|---|---|---|---|
| 1871 | Pío IX rechaza la Ley de Garantías. — Comienzo de la Kulturkampf. — Fundación de los Círculos de Obreros (Maignien La Tour du Pin, De Mun). — Aparición de Pontmain. — Voto Nacional al Sagrado Corazón. | Proclamación del Imperio alemán. — Tratado de Francfort. — Comuna de París. — Kulturkampf. — Las «Trade Unions». | Gramme presenta a la Academia de Ciencias de París la dínamo. — Pottier compone «La Internacional». — «Una saison en enfer», de Rimbaud. |
| 1872 | Mons. Mermillod y la «Pequeña Kulturkampf suiza». | | |
| 1873 | En Alemania, las «Leyes de Mayo». — Nacimiento de Santa Teresa del Niño Jesús. | Caída de Thiers: Mac-Mahon le sucede. — Voto del Septenato. | |
| 1874 | Leyes confesionales de Austria. | Windthorst, Presidente del «Centro» alemán. | |
| 1875 | Apertura, en Francia, de las Universidades católicas. | Asesinato de García Moreno. | |
| 1876 | | | Graham Bell inventa el teléfono. — El frigorífico. |
| 1877 | | En Francia, crisis del 16 de Mayo. — Frase de Gambetta: «El clericalismo: he ahí el enemigo.» | Charles Cross y el fonógrafo. |
| 1878 | Muerte de Pío IX (7 feb.). — Elección de León XIII (20 feb.). | Muerte de Víctor Manuel II. — Prohibición a los católicos italianos de participar en las elecciones políticas. — Tratado de Berlín (Cuestión de Oriente). | El motor de explosión (de gas). — Edison y la lámpara eléctrica. |
| 1879 | Encíclica «Aeterni Patris» (sobre el Tomismo). | Apaciguamiento de la Kulturkampf. | |
| 1880 | Leyes francesas contra las Congregaciones. | | «San Juan Bautista», de Rodin. — La hulla blanca. |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 1881 | Los despojos de Pío IX ultrajados en Roma. — Primer Congreso Eucarístico. — Lavigérie, vicario apostólico de Cartago (Túnez). — Fundación de la Unión de Friburgo (católicos sociales). | Asesinato del zar Alejandro II. — Tratado de Bardo (Túnez). | «Positivismo y Ciencia experimental», del abate De Broglie.— «Sagesse», de Verlaine. |
| 1882 | Los Mártires de Uganda. | Firma de la Triple Alianza. — Muerte de Garibaldi. — En Francia, enseñanza obligatoria y laica. — Muerte de Gambetta. | |
| 1883 | | Francia en Annam y en el Tonkín. — Fundación del primer grupo marxista. | Muerte de Louis Veuillot. — Breve pontificio sobre los estudios históricos y apertura de los Archivos Vaticanos. — Fundación de la Escuela Bíblica (Jerusalén) y del periódico «La Croix» (París). — Muerte de Karl Marx. |
| 1884 | Encíclica «Nobilissima Gallorum» (a la nación francesa) y «Humanum Genus» (contra la francmasonería). — José Sarto obispo de Mantua. — Tercer concilio nacional de Baltimore. | Ley francesa sobre los sindicatos. | |
| 1885 | «Immortale Dei» (sobre la política cristiana). — León XIII árbitro en el asunto de las Carolinas. | Medidas internacionales contra la esclavitud. | Víctor Hugo en el Panteón.<br>Herz descubre el principio de la radio. |
| 1886 | Los Mártires de Uganda. | El «Boulangismo» en Francia. — Drumont publica «La France juive». — Crispi al poder. | La linotipia.<br>Motor de explosión (de bencina). |
| 1887 | Primeros sindicatos cristianos. — Peregrinación obrera de Harmel. | | Condena de Rosmini. — El primer rascacielos. |
| 1888 | Muerte del Padre Hecker. — Teresa entra en el Carmelo de Lisieux. | Advenimiento de Guillermo II, emperador de Alemania. | El neumático. |

| *Fechas* | *Historia de la Iglesia* | *Sucesos políticos y sociales* | *Artes, ciencias y letras* |
| --- | --- | --- | --- |
| 1889 | Fundación de la Universidad de Friburgo (Suiza). — Institución de la fiesta del Sagrado Corazón. | | La Torre Eiffel. — Chardonnes y la seda artificial. — La hulla blanca inventada por Bergés en 1869, se hace de uso corriente. — «El Discípulo», de Bourget. |
| 1890 | «Toast» del cardenal Lavigérie en Argel, anunciando el «Compromiso». — Tesis del abate Loisy. | Conferencia del Trabajo en Berlín. | «L'Avenir de la Science», de Renan. — Branly descubre el principio de la TSH. — Muerte de César Frank. — Ader y el avión de vapor. — El «Pitecántropo». |
| 1891 | La gran encíclica social: «Rerum Novarum». | Alianza franco-rusa. | El automóvil. |
| 1892 | «En medio de los cuidados» (Encíclica del «Compromiso»). — Circular sobre la nacionalidad de los obispos americanos. | Escándalo de Panamá en Francia. | Marcy presenta el primer «cinematógrafo». — Muerte de Renan. |
| 1893 | «Providentissimus» (sobre la Sagrada Escritura). — Monseñor Sarto, patriarca de Venecia y cardenal. — Loisy abandona el Instituto Católico de París. | | Tesis de Blondel: «L'Action». — Muerte de Taine. |
| 1894 | Constitución «Orientalium» para las Iglesias Orientales. — Juana de Arco, venerable. | Discurso de Spueller sobre el «espíritu» nuevo. — Asesinato del Príncipe Carnot. — Condena de Dreyfus. — Nacimiento del «Surco». — Matanza de armenios. — Advenimiento del zar Nicolás II. — Guerra chino-japonesa. | Conversión de Brunetière tras una audiencia de León XIII. — Lumière y el cine. |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 1895 | La Obra de los Congresos en Italia. | | «En route», de Huysmans. — Branly y Marconi descubren la radio. Röntgen: los Rayos X. |
| 1896 | Conferencias de Malinas (sobre la Unidad). | Derrota italiana en Adua (Etiopía). — Francia en Madagascar. | Méliès abre el primer estudio de tomas de vistas. |
| 1897 | «Divinum silum» sobre el Espíritu Santo. — Traducción en Francia de «La vida del P. Hecker»: el Americanismo. — Muerte de Santa Teresa del Niño Jesús. | Guerra greco-turca. | «La femme pauvre», de Léon Bloy. |
| 1898 | | El asunto Dreyfus. — Guerra hispano-americana. — Fachoda. | Muerte de Puvis de Chavannes. |
| 1899 | Carta de León XIII al cardenal Gibbons sobre el americanismo. — Ordenación de Eugenio Pacelli. — Encíclica «Annum Sacrum» sobre el Sagrado Corazón. | Dreyfus: se le concede gracia. — Marc Sangnier toma la dirección del «Surco». — Guerra del Transvaal. | *Planck y la teoría de los «Quanta».* — El sistema Taylor. — Haeckel: «El enigma del Universo». |
| 1900 | Fundación de la Universidad de Utrecht. | Asesinato del rey de Italia, Humberto I; advenimiento de Víctor Manuel III. — Insurrección de los Boxers, en China. | Péguy funda los «Cahiers de la Quinzaine». — Muerte de Nietzsche. — Pierre y Marie Curie: el radium. |
| 1901 | Encíclica «Graves de Communi» sobre la democracia cristiana. — En Francia, ley sobre las asociaciones: contra las Congregaciones docentes. | Muerte de la reina Victoria y advenimiento del rey Eduardo VII. | |
| 1902 | Combes comienza el ataque contra las Congregaciones. — Creación de la «Comisión Bíblica». — Comienzo de la crisis modernista: «L'Evangile et l'Eglise» de Loisy. | | |

| *Fechas* | *Historia de la Iglesia* | *Sucesos políticos y sociales* | *Artes, ciencias y letras* |
|---|---|---|---|
| 1903 | Muerte de León XIII (20 julio); elección de Pío X (4 agosto); Merry del Val, Secretario de Estado. Loisy en el Indice. — Fundación de la Universidad «Aurora» en Shangai. | Guerra de Manchuria (1904-1905). — Fundación del «bolchevismo». | Los hermanos Wright y el avión de gasolina. — «Motu proprio» de Pío X sobre la música sagrada. |
| 1904 | Decreto sobre la codificación del Derecho Canónico. — Supresión del «veto de las potencias» en el Conclave. — Supresión de la Obra de los Congresos, en Italia. — Visita del Presidente Loubet al rey de Italia y ruptura de las relaciones diplomáticas entre Francia y el Vaticano. El P. de Foucauld se instala en el Sahara. — Primera Semana Social (Lyón). | Fracaso de la Entente Cordiale. | |
| 1905 | En Francia, Ley de Separación. — Desarrollo de la crisis modernista: «Qu'est-ce qu'un dogme?», de Edouard Le Roy. «Il Santo», de Fogazzaro. — Decreto sobre la Comunión frecuente. — «Il fermo proposito» sobre la Acción Católica italiana. | Guerra ruso-japonesa. — Revolución rusa. | Descubrimiento del efecto fotoeléctrico (base de la célula fotoeléctrica). — Einstein y la relatividad. |
| 1906 | «Vehementer nos», contra la separación; los inventarios; los «cultuales» rechazados. — Circular pacificadora de Briand. | Dreyfus rehabilitado. — Conferen- | |

| | | | |
|---|---|---|---|
| | | cia de Algeciras sobre Marruecos. | Muerte de Brunetière. |
| 1907 | Condena del modernismo, decreto «Lamentabili» y encíclica «Pascendi». — Monseñor Della Chiesa, arzobispo de Bolonia. | | Muerte de Huysmans. |
| 1908 | Excomunión de Loisy; condena de los periódicos «demócrata-cristianos». | | Zola, al Panteón. |
| 1909 | Fundación del Instituto Bíblico. — Juana de Arco beatificada. | Matanza de armenios. | |
| 1910 | Decreto «Quan singulari» sobre la Comunión de los niños. — Condena del «Surco». — Incidente Roosevelt en Roma. | Ley francesa sobre los retiros obreros. — En Portugal, asesinato del rey Manuel y proclamación de la República. | «Le mystére de la charité de Jeanne d'Arc», de Péguy. |
| 1911 | Constitución sobre el Breviario. — Fundación de «La Sapinière». | Golpe de Agadir. — Guerra italoturca. — Proclamación de la República *china*. | Rutherford *analiza el átomo*. |
| 1912 | «Singulari quadrini», sobre los sindicatos alemanes. | Protectorado de Francia sobre Marruecos. — Guerra de los Balcanes. | Peregrinación de Péguy a Chartres. — «L'annonce faite à Marie», de Claudel. |
| 1913 | | Poincaré, presidente de la República. | |
| 1914 | Siete libros de Maurras en el Indice, pero con prórroga de publicación. — Muerte de Pío X (20 agosto) y elección de Benedicto XV (Della Chiesa - 3 septiembre); el cardenal Gasparri, Secretario de Estado. | Primera guerra mundial (28 de julio). | Mueren Péguy y Psichari. |
| 1915 | «La Unión Misionera del Clero». | | Einstein y la relatividad. |
| 1916 | Asesinato del P. de Foucauld (primero diciembre). | Salario familiar en la fábrica Romance. | |

| *Fechas* | *Historia de la Iglesia* | *Sucesos políticos y sociales* | *Artes, ciencias y letras* |
|---|---|---|---|
| 1917 | La Congregación del Indice unida al Santo Oficio. – Promulgación del Código de Derecho canónico. – Nota de Benedicto XV a los beligerantes, sobre la paz. – – Monseñor Pacelli, nuncio en Munich. – Fundación de la Congregación de las Iglesias Orientales. | Revolución rusa (marzo-noviembre.) – En Méjico, abolición de la propiedad privada. | Muerte de Léon Bloy. |
| 1918 | Mons. Ratti en Polonia. – «Maximum illud», sobre las misiones. – Fundación del Instituto de Estudios Orientales. | 11 noviembre: Armisticio. | Rutherford consigue desintegrar el átomo. |
| 1919 | Se levanta la prohibición para las elecciones legislativas en Italia. | Revolución de Bela Kun en Hungría (abril). – Tratados de Versalles, Saint-Germain, Trianón y Neuilly. | El sistema Ford. |
| 1920 | Mons. Pacelli nuncio en Berlín. – Encíclica «Spiritus Paraclitus», sobre las Sagradas Escrituras. – Canonización de Juana de Arco. | Polonia rechaza la invasión bolchevique. | |
| 1921 | Mons. Ratti, arzobispo de Milán y después cardenal. – Reanudación de las relaciones diplomáticas con Francia. – Disolución de la «Sapinière». – Conversación de Malinas. – La Universidad del Sagrado Corazón en Milán. | Irlanda, Estado libre. | |
| 1922 | Muerte de Benedicto XV (22 enero) y elección de Pío XI (Ratti - 6 febrero); Gasparri sigue como Secretario de Estado. – Encíclica sobre la paz. – Mons. Costantini, delegado apostólico en Pekín. – Nacimiento de la J.O.C. | Mussolini en el poder en Italia; en Turquía, Mustafá Kemal. | Nuestra señora de Raincy, primera iglesia en cemento. |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 1923 | | Ocupación del Ruhr. — Primo de Rivera, dictador en España. | Louis de Broglie y la mecánica ondulatoria. |
| 1924 | La encíclica «Maximan»; aulas juntas diocesanas. | Muerte de Lenin. | |
| 1925 | Numerosos concordatos. — Canonización de Santa Teresa de Lisieux. — En Francia, constitución de la Federación Nacional Católica. — «Quas Primas» (Cristo Rey). — Muerte del cardenal Mercier. — El abate Cardijn ante Pío XI (J.O.C.). | Tratado de Locarno. | |
| 1926 | Encíclica «Rerum Ecclesia» sobre el clero indígena y, el 28 de octubre, consagración de los seis primeros obispos de color. — Protesta contra la persecución mejicana. — Creación de la J.O.C. francesa. | | |
| 1927 | Consagración del primer obispo japonés. — El asunto de la «Action française». | Congreso de Lausana. | |
| 1928 | Concordatos y «modus vivendi» (Portugal, Checoslovaquia). — Roma condena el antisemitismo. | | |
| 1929 | Acuerdos de Letrán (11 febrero). — Fundación de la Ciudad del Vaticano. | Crisis económica en Estados Unidos y Europa. — Dictadura de Stalin en la URSS. | «Les Degrés du Savoir», de Maritain. |
| 1930 | Encíclica «Casti Connubii», sobre el matrimonio cristiano. — Mons. Pacelli, Secretario de Estado. | | Papini: «Vita di Cristo». |
| 1931 | Encíclica social «Quadragesimo Anno». — Encíclica «Non abbiamo bisogno», contra el fascismo. | La República española. | Muerte de Vincent d'Indy. |
| 1932 | Encíclica «Acerbo nimis» sobre la persecución mejicana. — Creación de un Instituto de Misiones. | | Primeros ensayos de Televisión. |
| 1933 | Concordato con el Reich alemán. | Hitler, Canciller del Reich. — Salazar elabora la Constitución Portuguesa. | Muerte del abate Brémond. |

| *Fechas* | *Historia de la Iglesia* | *Sucesos políticos y sociales* | *Artes, ciencias y letras* |
| --- | --- | --- | --- |
| 1934 | Condena de los principales libros racistas alemanes. | Asesinato del Canciller de Austria, Dollfuss. — Hitler, «Reichsführer». | Los Joliot-Curie descubren la radio-actividad artificial. — Los «Chantiers du Cardinal». |
| 1935 | | Italia en Etiopía. | |
| 1936 | El cardenal Pacelli legado en América del Sur. — La «Vigilanti Cura» sobre el cine. | En Francia, Frente Popular y Ministerio Blum. — En España, comienzo de la Guerra civil. — En Alemania, estatalización de la juventud. | «Vida de Jesús», de F. Mauriac. |
| 1937 | Encíclicas «Mit Brennender Sorge», contra el Nacional-socialismo; «Divini Redemptoris», contra el comunismo. — Carta apostólica «Nos es muy», sobre la Iglesia mejicana. — El cardenal Pacelli, legado en Lisieux. | | |
| 1938 | Muerte del P. Lagrange. | Anschlus de Austria por Alemania. — Crisis en Checoslovaquia. — Hitler en Roma. — Conferencia de Munich. | Comienzos de la electrónica. |
| 1939 | Muerte de Pío XI (10 de febrero). — Elección de Pío XII (2 marzo); el cardenal Maglione, Secretario de Estado. — En julio se levanta la prohibición sobre la «Action française». — 29 octubre, consagración de doce obispos de color. | Fin de Checoslovaquia. — Italia ocupa Albania. — Pacto germano-soviético. — El 1.° de septiembre, invasión de Polonia, comienzo de la Segunda guerra mundial. | |

# INDICE ONOMASTICO

# INDICE